

مذكورة في

فلسفة الأخلاق

دكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

مذكورة في

فلسفة الأخلاق

دكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩١

٢. مقدمة لفلسفة الأخلاق

أصبحت فلسفة الأخلاق ضمن المواد الفلسفية التي تحظى باهتمام الباحثين الآن وأصبحت الجامعات الكبرى تخصص عدداً أكبر من ساعات الدراسة لمادة الأخلاق بعد أن كان الاهتمام ينصرف نحو المسائل السياسية والأيدولوجية والاجتماعية . وقد كان الاعتقاد سائداً في وقت قريب - أن الاهتمام بالمشكلة الاقتصادية والعمل على حلها سيكون هو الكفيل بحل المشكلة الأخلاقية . وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو ما يزعونه من أن سوء الأخلاق وانحطاطها إنما يظهر وقت الأزمات الاقتصادية ، كما أن البعض يظن أن الأخلاق هي القدوة والمثال وليست الأحاديث والأقوال . وقد نسي هؤلاء أن الأخلاق النظرية بما تنبؤه من نظريات فلسفية إنما هي بمثابة الدعامة أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الإنسان بذلك أم لم يشعر .

وقد كان تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين وهنا يتعدد المشكلات الحياة العملية وتطورها وعلى هذا فإن الفكر الأخلاقي لا يمكن أن يتفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية فمثلاً كانت ملامحات الحياة الاجتماعية هي التي دفعت بالفكر الأخلاقي في بدايته إلى نوع معين من البحث ، فهي التي دفعت بالمفكرين الأوائل إلى التطرق لموضوع الفضيلة والتساؤل عن ماهيتها وعن تعدد الفضائل وتوابعها أو رخصتها . وإذا بدأنا أن الحوار كان ساذجاً فإن هذه السذاجة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجنبها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والبيادر ومنافس إجاباتهم فتفتحت العقول شيئاً فشيئاً وتيفتت الانتمائية وتنهبت إلى السموات التي تفرقها المساربات الأخلاقية تدريجياً . (ونحن تعلم أن المصدر الأساسي

لهذه الصعوبات ما يتف الفعل الأخلاقى من نسبة ، فهو ليس فعلا من أفعال الطبيعة كالتنفس أو الغذاء أو النمو يميز على وتيرة واحدة) . ولهذا فان الفكر الأخلاقى الذى بدأ بالبحث عن وحدة الفضيلة أو تعددها ، قد انتهى عند كائنه بالبحث عن الفعل الأخلاقى كى يحته " الواجب " . وقد تطورت النظرية الأخلاقية بعد كائنه ولم تفقد قيمتها بل أصبح الانسان المعاصر هو أخرج ما يكون السى الفيلسوف الأخلاقى .

ب . حاجة الانسان المعاصر الى الفيلسوف الأخلاقى :

ان الانسان المعاصر الذى يعيش فى ظل نظام رأس المال أو الذى يخضع لما أحدثته الآلة من تأثيرات قد تحول الى مجرد سلعة لأن قواه الحيوية أصبحت مجرد رصيد يستثمر بالعمل ويستهدف الحصول على أكبر تسط من الربح وذلك تبعاً للأسعار المتعارف عليها فى " السوق " . وأصبح " السوق " هو القوة المنظمة للممارسات التى يقوم بها الانسان المعاصر . ولذا أصبح الانسان فى القرن العشرين لا يجد طمأنينته الا بجوار " القطيع " فهو امعة ، يفعل كما يفعل الناس دون أن يكون فى وسعه مخالفة جماعته فى أنماط التفكير أو السلوك . ان المجتمع الرأسمالى فى حاجة دائما الى أفراد يمشرون بأنهم أحرار (وربما كانت هذه الحرية هى التى مهد لها فكر روسو بنظرية العقد الاجتماعى) ، الا أنه فى الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع وأن يتكيفوا مع النظام الاجتماعى دون أى احتكاك أو صدام . انه مجمع يهين . لأفراد أفضل السبل المعيشية ، غير أنه يطلبهم تدرجيا جميع المسئوليات ومن هنا صبح القول

بأن الفرد في المجمع المعاصر انما يوجه دون قسره ، ويقاد دون حاجة الى قائد أو زعيم ، ويدفع به الى الأمام دون ما هدى أو غاية ، اللهم الا لكي يكون ترميماً صالحاً في الآلة الاجتماعية ، بحيث يتحرك ، ويعمل ، ويؤدى وظيفته ، دون أن تكون له أية مادة شخصية ، أو أى نشاط مستقل .

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد في المجمع الحديث يحس على أن يعيش على نسط الآخرين الا أن هذه الحياة على نسط واحد لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من الشعور بالعزلة والقلق وعدم الطمأنينة أو "الاغتراب" ، وهو احساس مرضى اليم ، ولقد حاول الانسان الحديث أن يقضى على هذا المرض الذى فرضته الآلة بأن يتغلب على رأسه بالبحث عن عديد من وسائل التسلية أو على الأحرى ما تقدمه "ساعة التسلية" . ولكن هذه الأساليب المصطنعة لم تستطع أن تحقق الاحساس بالأمن والطمأنينة .

والحقيقة أن الانسان المعاصر يفتقر الى الوعي الأخلاقى الذى يوقظ فيه الاحساس بالقيم . ولقد تبين لنا أن حياته سطحية خالية تفتقر الى التعمق وينقصها الاحساس بالمعنى أو القيمة بفعل الحياة الآلية الحديثة التى انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة وتعجيل . وإذا قيل ان حياة الانسان الحديث هى حياة جهد ونشاط وتنافس ، فاننا لا يجنب الصواب اذا قلنا ان هذا التنافس لا يخفى وراءه أى تأمل أو تفكير . ان مطالب الحياة اليومية تتعارض فيما بينها ويطرده بعضها البعض الآخر ومن هنا فان انطباعاتنا واحساساتنا وخبراتنا يقتلع كل منها الآخر لكي يحل محله . ان الانسان المعاصر يجد نفسه محكوما بكل ما هو

جديد حتى قبل أن يتاح له تذوق ما مريبه من خبرات واحداث . وهكذا تكسسون الحياة انتقالا من احساس الى احساس ومن خبرة الى خبرة دون أن ننفذ الى شيء أو نتوقف عند شيء أو نتعمق فيه حتى لقد نهلك لدينا الاحساس بالقيم . اننا لم نعد نطعن الى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص بسبب ما لدينا من سطحية ، ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلما سهلا من أساليب الحياة غير أنه يقتل دائما بالاحساس باليأس أو التشاؤم ، ولا سبيل الى علاج هذا الموضع الا باستشارة ما لدى الانسان من قدرة على الدهشة أو التعجب من أجل دعوته الى رؤية القيم . ومن هنا تظهر أهمية الفيلسوف الأخلاقي ، والفيلسوف الأخلاقي ليس سوى ذلك الانسان الواعي الذي يفتح بقوة نفاذة ذمينة على تذوق قيم الحياة ، ومهمته أن يساعد الانسان الحديث على استرداد حاسته الأخلاقية حتى يفتح أمامه عالم الروح .

وإذا كانت الأخلاق الفلسفية هي العلم المعياري الذي يحدد لنا المألوك الفاضل ، وهو ما ينبغي أن يكون ، فإن الأخلاق الفلسفية أيضا هي فلسفة علمية تكون الانسان من النفاذ الى القيم فهي لا تلقننا ببعض الأحكام الجاهزة وانما تعلمنا دائما كيف نحكم وذلك حين توجه انتباهنا نحو العنصر الابداعي في الانسان ، وحين نحشا دائما على اتخاذ القرار ، وحين ندعونا الى التصرف تصرفا أصيلا بهتكسرا حيا تقتضيه الظروف والملاسات .

وينضح ما تقدم أن الأخلاق الفلسفية المعناه " بالمعيارية " لا تستهدف انغلاق الانسان داخل صيغ جامدة بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيد

من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات • ولا شك أن تحرير الانسان من كل رصاية هو بمثابة خلق جديد للانسان •

والأخلاق هي منهج تربوي • وقد يما قال أفلاطون " أن الأخلاق هي مهنة الانسانية " فبمعناها أن نوقظ الاحساس بالقيم لدى الانسان •

ح . تحديد المشكلة الأخلاقية :

ان المشكلة الأخلاقية ليست مشكلة متافيزيقية يمكن أن تتناول بالنظر العقلي الخالص فقط أنها على وجه الخصوص مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة" • وأهم ما تتميز به الخبرة البشرية هو أنها متعلقة بالمعاني والقيم ، كما أنها تتصف بالمعاناة الإرادية من أجل غاية سامية هي الخير الأسمى الذي يتحقق للفرد والمجموع •

وإذا كان السلوك الغريزي لدى جميع الحيوانات لا يشجده من الفاعلية ولا يخلو من بذل الجهد فهل يمكن نسبة جانب أخلاقي إلى هذا السلوك ؟؟ نفس الاجابة من هذا السؤال نلاحظ أن الغائبة التي توجه السلوك الغريزي بجهليتها الحيوان كما أن الجهد اللازم لهذا السلوك هو جزء من طبيعة الكائن ، وسنرى في دروسنا هذا العام ، أن الممارسة الأخلاقية تقوم على الوعي والاختيار ، وبمعنى مخالفت مسار الطبيعة • لدى الكائن • ومن ثم يمكننا أن نقول بعدم وجود سلوك أخلاقي لدى الحيوان • وإذا اعترض بأن بعض أفعال الحيوان — كالوفاء الذي يظهره الكلب نحو صاحبه — يكاد لا يخلو من مسحة أخلاقية لأنه يعبه أعمال الخير

التي يقوم بها الانسان عندئذ ينبغي أن نكرر ما قد ضاه من أن الممارسة الأخلاقية الحق ترتبط بتقدير راع للأمر وتتناقض مع مجموع متكامل من القيم وهذا لا نجد سوى عند الانسان باعتباره "الحيوان الأخلاقي" الوحيد .

ويحدثنا "ستيفنسون" عن طبيعة هذا الكائن الأخلاقي الفريد يقول :

" ما أشقى تلك النفس البشرية الممكنة التي لا تحيا على ظهر هذه الأرض الا الى حين . لقد قذف بها بحر من الموانق والصاعب . انها تنفلق عيسى رغبات متعارضة لا تعرف الانسجام . . . ومع ذلك فانها تكشف عن المديد حسن الفضائل . . . ان الانسان ليعلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل . ولكنه يجمع مع ذلك الى أقرانه لكي يتبادل معهم الرأي حول الخير والشر والصواب والخطأ . . . وهو على استعداد دائم لحمل السلاح دفاعا عن مصالحه . . . فهو أنه يعيش على فكرة الواجب (واجب نحو نفسه وأهله وربه) وهذا (الواجب) هو الذي يفرض عليه نطا خاصا من السلوك أو نوعا معيناً من الآداب وهذا اذا تمسك بالشرف . فكانه يؤمن في قرارة نفسه بأن تلك اللؤلؤة الثمينة ينبغي أن تتمسك بها النفس المحبة أو الشقية . "

ان الكائن الانساني هو أقدر كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والميل على قمعها أو ابدالها أو اعلائها . وهذا هو معنى القول بأن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يستبدل بالنظام الحيوي للحاجات نظاما خلقيا للقيم ، ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقي التي قد يلحقها الانسان أحيانا .

فانه مع ذلك يظل حيوانا اخلاقيا لانه يحفظ بمثل أعلى يتوجه الى تحقيقه ،
ولأنه صاحب القيم الذى لا يفتح دائما بما هو كائن وانما يتجاوز الواقع متجهما
بفكره نحو مستقبل أفضل هو ما ينهض أن يكون ولا شك أن الحياة الانسانية
الصحيحة انما تتمثل فى شعور الوجود البشرى بذلك التمازى القائم بسين
" الكائن الواقعى " بنقصه وضعفه و " الكائن المثالى " بكماله وسوه ، واذا كان هذا
الكائن المثالى فى نظر البعض مجرد صورة خيالية بعيدة النال ، الا أنه يمارس
تأثيرا على الشخصية لا يمكن انكاره ، وسأؤكد أهمية " الكائن المثالى " أو " المثل
الأعلى " ، ان الانسان موجود " ناقص " يشعر دائما بقصوره وضعفه ، وهو يحاول
دائما أن يكمل هذا النفس وأن يملأ على ذاته ، واذا كان الحيوان يتجأوب
مع الطبيعة ويتكيف معها تلقائيا ولا شعوريا ، فان الانسان على العكس من ذلك
تصادما بها تعارض معها وتعد عليها ، ومن هنا فان " السكن " يلعب دورا هاما
فى الحياة الانسانية الى جانب " الواقعى " لأن الانسان يضطر دائما السكى أن
يخلق على الأحداث " الدالات " ، يستمد لها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن
يكتشفها على مستوى هذه الوقائع من " معان " يدركها من خلال احساسه الفطرى
بـ " القيم " .

ان الانسكى هو الكائن الوحيد الذى يحمل " امانة القيم " واذا كان الوجود
المادى لا يمثل سقى نطاق الوجود المادى سوى كم مهمل وفان ، فانه مع ذلك
أكثر أهمية من العالم المادى فى مجيئه لأنه هو " عامل " القيم والدالات ولأنه
هو الذى يهدى ويهدى ، ان السجزة الكبرى التى صنعها الأخلاقى هى أنها تسرد

للإنسان كرامته ، وتحرك ما فيه من سوء ، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحث .
والإنسان حين استخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة وهذا ما راح ينظم غرائزه
في صورة نظم اجتماعية ومبادئ أخلاقية ، عندئذ فقط تحول إلى نائن أخلاقي . ومن
هنا كانت المعايير الأخلاقية المكتشفة هي هبة "العمل بين التاربخ الطبيعي
والتاربخ البشري ، وكانت الأخلاق هي المظهر الحضاري الحقيقي لحركة
"التجاوز" التي يفرضها الوجود البشري على الطبيعة . ونلاحظ أن التقدم في
شئى صورته والتقدم الصناعي أو المادي على وجه التحديد إنما يؤدي إلى ظهور
"قيم خلقية" جديدة لأنه ينطوي على "دلالات إنسانية" جديدة تكشف عن سيطرة
الإنسان على الطبيعة . وإذا كان إنسان اليوم يعيش في "جو ثقافي" مثالي
بالمعنى من القيم ، فإن مرد ذلك هو أنه استخدم ما لديه من حرية وقدرة تامة
في الانتقال من النظام الطبيعي إلى "نظام القيم" . كما أن تدخل الإنسان في
مجرى الأحداث الكونية كان بمثابة ثورة أخلاقية كبرى قلبت أوضاع الطبيعة رأساً على
عقب ، وأدخلت فيها حشداً جديداً من المبادئ وعملت على صلب الكون بمفسسة
عقلية - وروحية .

وكان الطبيعيون ضد القرن التاسع عشر يدعون أن السلوك البشري لا يشهد
عن غيره من مظاهر السلوك في الطبيعة ، وأن حياة الإنسان هي "عطية تكليف"
حصر يمتدح بين النائن الانساني وبين البيئة الطبيعية ولا مجال للحديث عن
نهايات أو مثل شئى تحرك سلوك الإنسان ، وفي هذا يقول الأمريكي "هول" :

"إن الطبيعة ... تهيئ من أجل بعض الغايات . صحيح أن حركتها تنجسه

نحو الأمام ولكن قوتها المحركة لا تصدر مطلقا عن الأمام (أى عن بعض الأهداف) بل عن الخلف (أى الطبيعة) .

نحن مع اعترافنا بأن السلوك البشرى يقوم على قاعدة طبيعية من القسرات والاعتمادات الفطرية الا أننا لانقبل أن يهمل جانب الرغبات والأهداف كقوى للسلوك : ان ما نسميه الخير (ونحن نعلم أن كل انسان يحس الى خبرة حسب تصور الخاص) ليس سوى عملية "جهود حر" يقوم فيها الانسان بالبحث عن القسيم بوصفها "غايات" ولا يمكن أن نتصور المسمى الى الخير على أنه عملية اجبارية تحتمها الطبيعة وتحكمها الفيزياء . وربما كانت "الحرية" هي "القوة العظمى" في كل الحياة البشرية ولكنها مع ذلك تمثل "الخطر الأعظم" الذى يهددها باستمرار ، ولا شك أن هذا الخطر هو دعامة الحياة الأخلاقية ، اذ يشعر بسسه الانسان كلما أوشكت على الخروج على المعايير المرسومة ، كما يشعر به كلما تجاوز حدود الضيق معنا نلاحظ أنه فى حين أن سائر الكائنات تواجهها الأخطار من الخارج نجد أن الانسان - وعده - هو الكائن الأوحده الذى يواجه الخطر من الداخل . ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الانسان من نفسه ، ويكثروا ما دعوته الى مقاومة ذاته ، فتحولت الممارسات الأخلاقية الى صراع ضد الذات يبدأ بالاختيار ويمتد الى الحرية . والفعل الحر ليس تصرفا أعسى يصدر عن اختيار عشوائى ، بل هو تصرف متنبه يصدر عن فهم وتعلل وقد يسر للأمر . والارادة الحرة هي نشاط إيجابى يستند الى الاكائيات المادية المتاحة ويعتمد على قدرة العقل . وليس من شأن الأخلاق الفلسفية أن تنفى على الحرية

العربية، بل هي تبتذل أنفس طاقاتها لانارة السبيل أمام تلك العربية.

وفي ختام هذا الحديث عن المشكلة الأخلاقية نود أن ننبه الى أن طسروف
المجتمع المعاصر بما يتصفه من ملامح الحياة التقنية والتكنولوجية هي التي
أنهت المشكلة في أساسها . ذلك لأن الشرع الأخلاقي أم الخطأ الأخلاقية لم
تعد تتصف بالذاتية والفردية ، فالفرد لم يعد يصمم ويريد ويفعل ويتحمل مسئولية
أفعاله بل أصبح مجرد "وحدة اجتماعية" ليس لها أدنى قيمة ذاتية . والأد هي
من ذلك أن المشكلة "الأخلاقية" قد ذهبت في طوابع المشكلات الاقتصادية
والسياسية التي يواجهها المجتمع الحديث . وعلى الرغم من ذلك فإن مهمة
الفلاسفة الأخلاقي لم تتغير ، وهي كما سبق الإشارة تلخص في إيقاظ "الاحساس
بالقيم" لدى الفرد والجماعة .

الباب الأول علم الأخلاق الفلسفي

موضوعه ونهجه

تقديم :

علم الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا وكاملا عن سائر العلوم . وكلمة علم فهنا
يتملق بالأخلاق لا يمكن أن يكون لها نفس المعنى المعروف في سائر العلوم . فكلمة
علم في العصر الحديث لا تطلق على المعرفة أيا كانت وإنما تطلق على نوع معين
من المعرفة . فهي إما معرفة رياضية أو معرفة للظواهر الطبيعية تقوم على استخدام
الرياضيات . وظاهر لنا أن العلم الحديث يخضع من ناحية للمعيار الرياضي ومن
ناحية أخرى للمعيار التجريبي .

وقد اعتقد بعض فلاسفة الأخلاق أنه من الممكن قيام علم تجريبي للأخلاق .
ولكننا نرى أن هذه الدراسة غير ممكنة : فموضوع الأخلاق يتنافى والطرق العلمية
سواء أكانت رياضية أو تجريبية خصوصا وأن موضوعاتها ليست ظواهر ميكانيكية
محصنة .

نحن نرى الأخلاق إذن لمنا أمام ظواهر بالمعنى الدقيق بل نحن أمام أفعال
وقواعد وأوامر . والفعل الأخلاقي مثل الشجاعة والعدالة والمحبة هو ما يقوم
الأخلاقي بوصفه وبقيا فلسفيا . وإذا كان لا بد من الحديث عن "ظواهر أخلاقية"
فإنه ينبغي أن نميزها عن الظواهر الطبيعية لأنها ليست قائمة في العالم الخارجي
ولا يمكن رؤيتها بالعين المجردة أو تسجيلها بالآلات . ولأفعال الخلقية مظهر
حركي يمكن في الحركة الإرادية . ولكننا نرى الأخلاق لا ندرس الحركة الإرادية في

ذاتها وانما ندرسها في التفكير السابق عليها وفي الشعور الذي يصاحبها ونفس
التقدير التي هي محل له وأيضا في التفكير الذي يليها .

طبيعة الدراسة الأخلاقية :

الأخلاق علم فلسفي . فهي ليست مجموعة من النصائح وليست تأويلا لها ،
ولا يمكن مقارنتها على الإطلاق بالعلوم القانونية التي ترجع الى القانون الوضعي
وتضرب الأمثلة وتبحث مختلف التأويلات للنصوص . انها تتصل بممارسة بالسروج
أو الضمير .

ونلاحظ أن منهج الدراسة في الأخلاق قائم في اتجاهين متكاملين :

الاتجاه الأول استخدام الوصف

فهو يقوم على وصف المعاني والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع والتي يتقبلها
الضمير . يكشف عما هو متضمن فيها ، ويبين جوهرها وأركانها ، وما يحتمل تلك الأركان
في وحدة تامة . والوصف في الأخلاق لا يمكن أن نقارنه بالوصف الدلبي في الفلسفة
يعتمد على الإدراك الحسي وقد يستخدم مجازا أو حسايا . أن الوصف في الفلسفة
هو وصف فلسفي يسمى في لغة المعاصرين " وصف فيزيولوجي " .

الاتجاه الثاني : يقوم على التفكير والتأمل والنقد :

فالفيلسوف الأخلاقي لا يكتفي بوصف القيم وانما يبحث عما اذا كانت قيما بالفعل

جديرة بالتقدير • وهو هنا ينتقل الى الأساطير الذي تنبؤ عليه المعاني الأخلاقية •
سواء أكان هذا الأساطير في العقل الانساني أو في النجم أو في عالم المثل أو في
الوحي •

وظيفة الفيلسوف الأخلاقي

ان الفيلسوف الأخلاقي ليس عالما نظريا فحسب، ذلك لأن اتجاهه ينصب دائما
نحو الخير أي نحو الأفراد في قيسهم وفي طباعهم الفردية والعامة • وهذا يمسني
أن وظيفة الأخلاقي لا تقتصر على دراسة الحقائق الأخلاقية فحسب بل انها تشمل
أيضا على ايقاظ الشعور الخلقى في كل انسان كما تعمل على التأثير في الخير عن
طريق هذا •

وثان "سقراط" أول فيلسوف أخلاقي بالمعنى الدقيق يتخذ الحديث والحسوار
والمناقشة والمناظرة مهنيا له بمثابة نبي الوقت نفسه • وسقراط لا يمس نفسه عالما أو
حكما • وهو اذا ارتضى لنفسه "اسم الحنطة" تمكثته سكنا يقول هو — هي شعور
بحالته وضعته • وهي أيضا بتسميه سقراط تصوى الى الاستنارة •

ونحن نرى أن مثال سقراط عظيم جدا لأنه يبين المرتبة السامية التي يجب أن
يكون عليها الأخلاقي • فالأخلاقي يفكر ولكنه يستخدم تفكيره في ايقاظ شعور الخير
وفي ايقاظ شعور الشخص أيضا • والسلم الأخلاقي ليس علما يملأ العقل وانما هو
علم يعتمد على التواضع وخدمة الخير •

وعلى النقيض تماماً من سقراطه نجد بعض فلاسفة الأخلاق يخلصون تماماً بسبيل
 اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس، وبين اتجاه العمل والممارسة
 أى إيقاف الشعور فى الأنا والغير، وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن نسبت
 الكتب الفلسفية الأخلاقية ونظر إلى الفيلسوف على أنه شائق أو جالمر فى برج عاجى.

والحقيقة أن الأبحاث الأخلاقية يمكن أن نجد لها فى كتب غير كتب الفلاسفة مثل:
 الكتب الدينية وعند الروائيين والشعراء، كما يمكننا أيضاً أن نكشف عن نظرات أخلاقية
 فيما نسمعه من ارشاد ومواظ وما نقرأه من صحف ومجلات.

* * *

الحاسة الخلقية ومقاييس الأخلاق

أولاً - الحاسة الخلقية

يهتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة ولكنه بما أودع فيه من
الضمور يهتم بممارسة الخير . فإذا كان للعلم أهمية في رضى الانسان المادى فلان
الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتمثل بالناحية الروحية عند الانسان والحياة المثالية
التي يجب أن يحياها ولا ينتظر من كل انسان أن يكون عالماً أو أن يتم بنظريات
المعلم ولكن ينتظر منه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف في أعماله وتصرفاته
الى تحقيق المبادئ الخلقية . لذلك فان مسائل الأخلاق من المسائل التي يهتم
بها كل انسان . فكل فرد محتاج لأن يبنى تصرفاته على الأخلاق ويبررها بالرجوع
الى مبدأ أخلاقي . وإذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفاً بالنسبة للمشاكل التي
تعرض له وأثر أن يكون سلبياً فان هذه السلبية تكون ضد المبادئ الخلقية . ونفس
ذلك يقول "بمقال" (ان السلبية هي أساس التدهور والسقوط فوق أنها نفساني
وجبن) .

يتعين على كل انسان ان أن يتخذ لنفسه مبدأ خلقياً يسير عليه ويقير به
تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم .

ونرى كثير من الأحيان نرى أن ما يأمرنا به الواجب تدفعنا اليه الطبيعة
ولذلك يمكن القول بأن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة في الانسان . بل ان هنالك

من يذهبون الى القول بأنها غريزة • فاذا نظرنا الى تعريف الأخلاق في الفاسوسر المحيط نجد أن هذا التعريف يبدأ بالقول بأن "الخلق هو الطبع والسجية" • يقين الغزالي كذلك "يقال فلان حسن الخلق والخلق" أي حسن الظاهر والباطن فالخلق عبارة عن هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأنسال بسيرة ويسر من غير فكر ولا رؤية •

وإذا سلطنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة أو غريزة راسخة في النفس وجب أن نحدد نوع النشاط الذي تتصل به هذه الصفة فمن صفات النفس الانسانية كما قدمنا النشاط العقلي والنشاط العاطفي والنشاط الاداري • والأخلاق تتمثل بجانب القصد والارادة أي أنها نوع من النشاط يهدف الى تحقيق سلوك معين تحده الارادة • وإذا انتفى جانب الارادة فمن سلوكنا فأننا لانستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه خير أو شرير • ومع ما نتكده الديانات من ميل الانسان أحيانا الى الشر فإن الاندفاع نحو الخير هو غلبة النفوس التي لم تدنسها الشهوات العارضة • لا أدل على ميل الانسان بطبيعته نحو الخير من تأنيب الضمير الذي يخلق راحسة الانسان حين يحس أنه أخطأ كما أن الغريزة الأخلاقية هي التي تدفع الجاهل الى الدفاع عن حق الضعيف ومساغبة الظالم • ونحن نحكم على الناس بالرجوع الى المبادئ الأخلاقية للحق والعدالة ويدخل هذا الحكم في جميع أنواع النشاط الانساني من سياسي الى اقتصادي الى تربوي •

ثانيا - المقاييس الأخلاقية :

يتفق الرأي العام مع آراء بعض الفلاسفة على أن الأخلاق صفة لازمة للإنسان ويعتقد هؤلاء جميعا أن التفاهم تام على معنى هذه الكلمة . ألا يجوز كل مناسبات الأخلاق من غير الأخلاقى وان اختلفت معايير هذا التمييز - فالمجربون أنفسهم ومن يبنوهم المجمع لهم مقاييسهم الخلقية التى يحكمون بها على أفراد بيئتهم وعلى غيرهم ممن يعيشون فى بيئات أخرى غير بيئتهم وعلى هذا الأساس فان أول سؤال يخطر ببالنا هو هل مقاييس الأخلاق موضوعية تجمل من الأخلاق علما موضوعيا يدرس حقائق أو ظواهر ثابتة موجودة وجودا خارجيا فى العالم الخارجى ليجعل منها الى قوانين ثابتة مضطرة تكسب صفة العمومية أو أن هذه المقاييس ذاتية تختلف باختلاف الظروف والأحوال واختلاف الزمان والمكان وتتأثر بالنظم الاجتماعية المحيطة ولا يمكن أن يكون لها صفة العمومية بل انها تنصف بالنسبة البهتة ؟

ان النظر الى الأخلاق من احدى هاتين الزاويتين هو أساس التقسيم الذى نعرفه اليوم فى هذه الدراسة وهو الذى يفصل منهج الدراسة فى الأخلاق الى مدرستين أساسيتين هما : المدرسة الفلسفية والمدرسة الاجتماعية .

فالمدرسة الفلسفية تدعى أن الأخلاق علم وان كان هذا العلم يتخسصى حدوده من تقرير ما هو كائن الى تحديد ما يجب أن يكون وهى تدعى كذلك أن قوانين الأخلاق عامة لاتتأثر بحدود الزمان والمكان ، فكما أن المنطق يبحث فى قوانين التفكير فكذلك الأخلاق تبحث فى قوانين السلوك الانسانى .

أما الدراسة الاجتماعية فنقول ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين لا بد أن يحس العادى الأخلاقية والعادات السائدة فى مجتمعه والضوابط الأخلاقية عند الانسان بتقيد كثيرا بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد. ولذلك فان الانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع.

والأخلاق كما بدر بها الفلاسفة ليست علما فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ولذلك فانهم يفرقون بين الأخلاق الفلسفية وبين العلم الذى يدرس الظواهر الأخلاقية. إذا أصبحت علما فيجب أن تفصل تفصيلا تاما بين وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية أى تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون ولقد أوضح " ليفى برول " وجهة النظر هذه فى كتابه المشهور (الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية) وسنترك عرض هذه الآراء الآن لكسى نبدأ أولا به بحث موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة.

(٢) موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة

تبحث الأخلاق في القيم الأخلاقية وهذا البحث يمتد للضمير أن يبين نفس وضوح حدود القيم الطيبة والمعاني الخبيثة ثم أن الأخلاق تمنع القوانين الأخلاقية ويقصد بها الواجبات والفضائل وقواعد السلوك التي يتبعها على الإرادة أن تلتزمها ويدعي أن كلمة القوانين إذا ذكرت في مجال الأخلاق وخصوصاً بمعناها الفلسفي فإنها لا تدبر عن معنى القوانين الملزمة ، فالقوانين الملزمة تلزم العلاقات التي توجد بين الظواهر على حين أن القوانين الأخلاقية ليست إلا قواعد عملية تحدد السلوك فكما أن قوانين السطق تحدد قواعد الفكر فكذلك قوانين الأخلاق فإنها تحدد قواعد السلوك ويقول فلاسفة الأخلاق أن القيم الأخلاقية والقوانين الأخلاقية تتمتع بأنها عامة إذ يتفق الجميع بشأنها فقد قسم الناس في جميع الأزمنة والأمكنة وط زالوا يقسمون الأعمال الإنسانية إلى أعمال طيبة وأعمال شبيهة لو أنهم يتفقوا تماماً على طبيعة الخير وطبيعة الشر كما أن الناس في جميع الأزمنة والأمكنة قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية وإن حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحياناً بوجود الالتزام الخلقى هو الذى يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية في نظر الفلاسفة ولذلك فقد عرف بعضهم الإنسان بأنه حيوان خلقي ، إذ أن هناك ثلاثة أنواع من النشاط يمارسها الإنسان :

أولاً - النشاط الحيواني :

ويعماره بحافز من غرائزه الحيوانية فيأكل ويشرب ويسمى لارضاء رغباته

ثانياً - النشاط العقلي :

ثالثاً - النشاط الأخلاقي

لقد أثبتت البحوث الأحيائية التي قام بها الخليل^١ في مناطق مختلفات من

من سطح الأرض أن ما بعد أخلاقيا في مجمع معين قد لا يمد كذلك بالنسبة
لمجمع آخر وأن ما لا تحرمه الأخلاق في زمان معين قد تحرمه في زمان آخر
(أمثلة : تعدد الزوجات في المجمع الاسلامي ، اختلاط الجنسين بدون قيد
في المجتمعات الغربية ، اباحه الرق قديما وتحريمه الآن) . كما أن اختلاف
الناس واختلاف الفلاسفة كذلك على تحديد طبيعة الخير وطبيعة الشر يفرض
الأخلاق من نطاق مباحث المعرفة التي تخضع لقوانين يقينية ويدخلها في نطاق
النظريات العملية التي تضيء الطريق أمام الفكر الاسلامي الانساني .

أما عن وجود الانسان الخلقى فانه يجمل من الأخلاق صبغة موضوعية
لا دون صبغة ريب ولكن بشروط أن ندرس طبيعة هذا الالتزام وحدوده وتأثيره
بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة اذا قد يساهم
بها تدرج من الأخلاق ظاهرة اجتماعية قد رسها لتعرف حقيقتها وتنتهج أصولها
وتطويعها .

(٥) تعريف الأخلاق :

لما كان هذا هو اختلاف الآراء وتشعبها حول موضوع الأخلاق وطريقة
بحثه لمسائله واختلافها كذلك حول الاعتراف بأن الأخلاق علم بمعياري أو علم
موضوعي فقد أدى ذلك الاختلاف الى الاختلاف على ايجاد تعريف للأخلاق .
فقال "بسنال " ان الأخلاق هي علم الانسان وما أراد ذلك التعريف كما قلنا
أن الأخلاق هي التي تميز الانسان عن غيره من الكائنات ولكنه تعريف نفسياني

لا يفصل بين حدود الدراسة المصوبة والدراسة الأخلاقية للإنسان كما أن
 يصور الأذهان في الوقت الحاضر إلى الانتمولوجيا ومعناها حسب الأصل
 اليوناني علم الإنسان، وعرف "هينر" الأخلاق بأنها العلم الذي يبحث في
 النشاط الإنساني من حيث ما يحققه هذا النشاط بالنسبة لنا وللآخرين من
 نتائج جيدة أو ضارة وهذا التعريف مع كونه أكثر تفصيلا من سابقه إلا أنه يخلط
 بين النشاط الأخلاقي المنزه عن الغرض وبين أوجه النشاط النفعية وقال آخرون
 إن الأخلاق هي العلم الذي يبحث في معنى الخير والشر ويحدد الواجبات
 والفضائل وقد يكون هذا التعريف هو أقرب التعاريف إلى بيان طبيعتها
 الأخلاقية من وجهة النظر الفلسفية أي المعيارية وليس لنا أن نعترض على هذا
 التعريف إلا أنها يتعلق باستخدام كلمة علم فالعلم يعني يتخذ مادة لبحثه
 مجموعة محددة من الظواهر يرسلها ليكشف حقيقتها ويحاول إيجاد العلاقات
 القائمة بينها ويعبر عن هذه العلاقات في صيغتين قانونين وليس هذا بطبيعتها
 العلم هو المعنى الذي يقصد إليه الفلاسفة في تعريفهم للأخلاق . أما
 الإجماع على رأسهم "كوفي" و"دوركن" فقد عرفوا الأخلاق بأنها علم
 الظواهر الأخلاقية وهم يحددون بذلك دراسة الأخلاق كما يفهمها وممارستها
 الناس بالفعل في جميع مجرى ولذلك فقد سار الفلاسفة ضد هذا الرأي وراعى
 أن الأخلاق لا تهتم إلا بالواجب في نظرهم يجب أن تهتم في المقام الأول
 بتحديد البطل المعنى والنظر فيها يجب أن يكون عليه سلوك الناس وإذا كان
 لا بد من بقائه هذا التعريف فقد اعترض الفلاسفة أن يحدد بدراسة الظواهر
 الأخلاقية الخلقة كما يجب أن تكون .

ولكن علماء الاجتماع لم يرضوا لنا للهدنة بينهم وبين الفلاسفة أن تشبه
فكرتهم على هذا النحو، فالأخلاق لا تصبح موضوعا لعلم الا اذا بدأنا أولا يبحث
القواعد الأخلاقية القائمة ولا يكون هذا البحث مجديا الا اذا فصلنا بينه وبين
الاعتبارات التي نحقق غايات عملية فاذا فرغنا من مرحلة البحث العلمي وهسي
مرحلة شائعة تستلزم منا أن نكرس لها أعظم الجهود فاننا نستطيع بعد ذلك أن
نفتح سياسة أخلاقية أو قواعد السلوك العلمي قائمة على أسس عقلية.

هل المزاج الأخذ في ثابت أم يمكن التأثير فيه وادخال التمديل عليه ؟

قلنا أن بعض الفلاسفة يقرر أن المزاج الخلقى للانسان هو صورة روحه
ومعنى ذلك أن هذا المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبدليه فقلنا أننا
لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبر الى الجمال أو بالعكس، وكذلك
لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية الى التي فطر عليها الانسان من أسطة مسن
بتمسبون لهذا الهدأ " شون هور " الفيلسوف الألماني اذ يقول :

" يولد الناس أخيارا أو أشرارا كما يولد الجمل وديعا والنمر خترسا
وليس لعلم الاخلاق الا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم كما يصف التاريخ الطبيعي
حياة الحيوان ومن يقولون كذلك بذهب الجبر أو الحتمية في التمسلك
الفيلسوف الألماني كانت ولا أدل على ذلك من قوله :

" ان الذي يشاهد موقف الانسان في ظرف معين ويخبر سوابق تصرفاته

فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبأ صادقا بما سيفعله فى هذا الظرف
المعين لما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وكسوف القمر فى ساعة محددة * .

ومن يتشبهون لهذا الهدأ كذلك "سبينوزا" الفيلسوف الهولندى اذ يقول:
" ان أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكن
استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة الثلث أن زواياه الثلاث
تساوى زاويتين قائمتين " .

ويقول "ليفى برونيل" الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك :

" ان ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجى بها الى هذا العالم عسود
ولادتنا هى طبيعتنا فكيف تكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا أو على
الأقل ليست من عملنا الشمورى الاختيارى " .

وأخيرا يلخص "هينو" الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :

" ان العمور بالحرية ليس الا وهما زخداانا " .

هذه هى بعض آراء الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنها
من عمل الفطرة ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا فيها بسطوره من نظريات
ساد فى العصر الحديث من قوانين علمية تتصف بالحيثية فأرادوا أن يمسكوا
ذلك فى مجال الأخلاق وهم بذلك يصورون لنا الارادة الانسانية سجنه فى نطاق
حد يدي من الغرائز والطباع .

ولا شك ان هذا الموقف يدعو احتما الى التساؤل : ما قيمة الرسل
والصلحين ؟ وما قيمة ينزلون به من شرائع او يشرعون من قوانين لاصلاح البشرية ؟
وما قيمة من انفسه من 'صلاح' ما اخرج من خلق ؟ . اخيرا ما قيمة المثل العليا
التي يصبها اماضا فلاسفة الاخلاق ؟

الا تكون كل هذه الجهود مجرد بحث لا طائل تحته

نقد تصدى لهذا الرأي برسق د من المفكرين محاولين اثبات عظمته
وسيطه . قبل ان نعرض رأي هذا الفريق المعارض نجب ان نذكر ان اصحاب مذهب
الطوره يفسون الى فريقين - فريق يقول بان الانسان خير بطبعه والشر غار له
وهو مذهب المتفائلين اشال "جان جاك روسو" ويرجع هذا المذهب الى اصوله
الاولى الى "سقراط" والرواقيين .

والفريق الثاني يقول ان الانسان غير بطبعه والخير طارئ عليه وهو
من الضعائين تالهيته لما تميل الكتيبة المسيحية كذلك الى هذا الرأي
حديثي أن الانسان من طبيعة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة في اصلاحه بنفسه
منه عن شقذ ومحبته دهي اما الرأي الذي يعبر عن الواقع وحارب هذا
الميل الى أحد الحاسر وهو الرأي الذي يعون بان الانسان خلق مسعدا للخير
والشر جميعا وهذا الرأي يتفق مع اراء علماء النفس والتربية وقد سبق ان كسرد
هذا الرأي الفيلسوفان العربيان "الغزالي وابن خلدون" وإن كانا يميلان الى
الاحتقاد بأن الانسان خلق الى الخير اميل منه الى الشر ذلك ان من نظم السي

ما في الانسان من العنصر الروحي " كما في عبارة الغزالي " او عنصر النفس الناطقة
 " كما في عبارة ابن خلدون " قال انه خير بطبعه ومن نظر الى العنصر الجسدي
 او الحيواني قال بحسب القول الاول ومن نظر الى العنصرين معا كما هو الاصوب
 قال بالاستعداد للآمرين جميعا ولا يفرقنا هنا أن نهيئ أن في القرآن الكريم
 ثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان " وهدى النجدين " واية اخبرى
 " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها " بل في الوقت نفسه ان هذا الاستعداد
 المزدوج اقرب في اصله الى الخير والاستقامة " لقد خلقنا الانسان في احسن
 تقويم " .

وسهيا يكن من امر فان اسبقية أحد الطبعين : الخير أو الشر الى الوجود
 في نفس الانسان لا معنى . القا عدم قابليته للتبدل الى الأحسن او الاسوأ بتأثير
 الوسط والتربية والمثل التي يقتض بها المرء في حياته ونحن نسلم ان نظرة الخير
 والمثل ليست موزعة على السواء في البشر وان يحضر الناس يولد خيرا بطبعه
 بعضهم يولد شرا بطبعه وقد يكون للوراثة أثر في ذلك وان كان هذا الأمر
 لم يتخذ بعد مداه في صورة دقيقة ولكن هذه الاسبقية في ظهور أحد الطبعين
 : بمعنى بشانا استمضاء التحول او استحائه ، بل تعنى فقط ان التحول الى الطبع
 القابل قد يكون اصعب وابطأ لتوقفه على العوامل الخارجية الجديدة .

ان الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يولّدون دعواهم بحججين : الاولى
 هي انه لما لا يمكن للانسان تحويل خلقه الظاهرية — من الدماء الى الوسامة —
 كذلك لا يمكن تغيير طبيعته الباطنة من الشر الى الخير . . . والحجة الثانية ان

كثيرا من اهل المجاهدة والرياضة النفسية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانية او
الغضبية فيها وبالفضل وللد على الحجة الاولى نقول اننا لانك حقيقة ان
نغير من طبيعتنا الجسمية وان نخلقها خلقا اخر ولكننا نملك ان نعالجها من
أمراضها وأن نهذب عذوقها بالرياضة وأن نجعلها بما نشاء من ضروب الرياضة
ونحن لانطلب في مجال الاخلاق اكثر من ذلك لانطلب تحويل الطبع من النقيض
الى النقيض ولكننا نطلب تهذيبه وهذا التهذيب ممكن اذا تمهدنا العناصر
الطيبة في الانسان بالمثل والتنمية . اما عن الحجة الثانية فليس الغرض من
الجهاد الروحي اذا فهم على حقيقته ان نمحو من انفسنا تماما غريزتي الشهوة
والغضب . ان هاتين الغريزتين ضرورتان للانسان تشاهد انه على جلب
النفع ودفع الضرر فمثل غريزة التمني وطلب الاشياء المادية تمثل كلب الصيد الذي
يتمتع في طلب الفريسة ومثل غريزة الغضب تمثل كلب الحراسة الذي تدفع به
الصوص والمعتدين عن نفسك و أهك فكما انه ليس من الحكمة ان تقتل كلبيك
كذلك ليس من الحكمة ان تقتل في نفسك غريزة الغضب والشهوة الى الاشياء التي
تنفع في الحياة ولكن الحكمة هي ان تعلم كلب صيدك الا يختطف الطير الأليف
الذي يملكه جارك وان تعلم كلب حراستك الا يتهم في وجه الضيف فواجبنا
في جميع الاحوال ان نعلم سيرة نرائزنا حسب ما يقضى به العقل والنظام
الاجمعي واذا كانت التجارب الناقصة السريعة تفشل احيانا في هذا التنظيم
والتهذيب فان الثابرة وقوة الارادة كفيلا باحراز النجاح وتشهد بذلك سير
العلماء والعلماء في انفسهم وفي تلاميذهم واذا كان الانسان قد وفق الى نقل

طباع الحيوان من النفور إلى الألفة ومن الجحوش إلى الملازمة والانقياد كما انسه
درب الحيوانات المفترسة على الا تقرب الطعام وهي في اشد الحاجة اليه .

اذا كان هذا هو اثر التهذيب في غرائز العجباوات فكيف بالغرائز الانسانية
التي اثبت علم النفس المقارن انها اجلس قيادا واعظم مرونة بتنوعها وتمازجها .
يسجل القول ان الجهاد الخلقي يكون عيشا في احد افتراضين لا ثالث لهما
ان تنمو النفس الانسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجما لكل اطوارها وان تنكسون
خلقت جامدة غير قابلة للكمال ، اما وهي كما قال الغزالي " ناقصة بالفعل ولكنها
سطوية على امكانيات الكمال قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الرقي والهبوط "

فقد اتسح ميدان الجهاد امام كل مجاهد فكى يزكى في نفسه السيول الشديدة
ويضعف اثر السيول الخبيثة .

(٦) علم الاخلاق وعلاقته بالتربية

اذا كنا قد قررنا ان الطبع الانساني يمكن ان يعالج ويقوم فان ذلك يؤدي بطبيعة الحال الى النظر في علاقة علم الاخلاق بالتربية والتربية بمعناها اللغوي هي التثنية والتقوية اي تصعيد اي شئ الى رتبة عالية حتى يفضي ويكمل وفق ما تؤوله له طبيعته وهي بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وانسان .

وانا نظرننا الى التربية في محيط الانسان قلنا انها تتضمن الوسائل الستة تنمي ملكاته وقواه جميعا ، ومن هذه الوسائل :

- ١ - تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هي التربية البدنية .
- ٢ - تخفيف المقل واعداة للتفكير السليم والحكم على الاشياء حكما صائبا وهذه هي التربية العقلية .
- ٣ - اعداد المقل بالثراث العلى وهذه هي التربية العلمية .
- ٤ - اعداد المولد لاندماج في الحياة وكسب المعيش وهذه هي التربية المهنية .
- ٥ - ايقاظ شعوره بجمال الكون وشكله من التعبير بهذا الشعور وهذه هي التربية الفنية .
- ٦ - تربيته بالعقوى والواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه وما فيه من نظم

وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية .

٧ - اقهايه لمعنى الكرامة والأخوة العالمة وهذه هي التربية الانسانية .

٨ - توجيهه فى اعماله على منن الاستقامة وتمييده على المعاداة الصالحة

وهذه هي التربية الأخلاقية .

٩ - الارتفاع بالانسان الى المعانى الروحية وهذه هي التربية الدينية .

ولقد يحتقد من ينظر الى هذا التقسيم أن الاخلاق تسمى فقط بشاحية واحدة من هذه الأنواعى وهى التربية الخلقية ولكن الامر ليس كذلك فان سلطان الاخلاق يمسرى على جميع انواع النشاط الانسانى ولا يخرج عن حكم الاخلاق اى نشاط بدنى او عقلى او فنى او ادبى او روحى ، فالنفس الذى يجاقى بفنه الثقالىسد الخاصة بالالباقة والحيا والمغاف يتمدى لقت الضمير الخلقى وكراهيته ، وان لسم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن ، والعالم الذى يكرس جهوده العلمية للتخريب والحقن الضمار باخرته فى الانسانية يكون قد خرج على القانون الاخلاقى وان كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية ، وهكذا بالنسبة لجميع انواع النشاط الاخرى فأنها يجب ان تخضع فى وسائلها وغاياتها لما تفرضه الاخلاق ومقاييس الفضيلة ، على ان التربية الاخلاقية بالذات هى التثريب على السلوك الطيبس وتتكون المعاداة الصالحة ولذلك فان علمها يعلم الاخلاق وثيقة ، فمن الشفق عليه ان المرى اذا عرف قواعد الاخلاق ونظريات واستطاع ان يدرك الحكمة الخاصة وراء كل مذهب من المذاهب الاخلاقية الشديدة فانه يستطيع ان يختار

منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعية التي نتحقق في عالمنا.

ولكن هناك امرا اثار الاختلاف منذ القدم وخلصه ان العلم بالفضيلة لا يتكفى في تحصيلها التروى بها فكثير من يعملون اوجه الخير ثم يحيدون عنها الى اوجه الشر وفي ذلك ما يمت على التساؤل : هل الاخلاق كعلم وهل دراسته ودراسة المذاهب الخلقية كافية لتحقيق التربية الخلقية ؟

راى سقراط

يعتبر سقراط على ذلك بالاجاب وخلصه رايه ان الانسان يبحث عن السعادة فاذا عرف ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الذى يوصل الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها ولا يمكن ان يحمل الانسان ما يؤدى الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والاثرار في نظر سقراط لا فنيب لهم الا جهلهم بحقيقة مقاصد هم اوجهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدى الى الغايات الطيبة وعلاجهم يكون بتحصيهم معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وغرائسهم لانهم لا ينون الا خير انفسهم ولكنهم جهلون حقيقة هذا الخير او يجهلون وسائله واذن فان سقراط يفترض النية الطيبة فسي الانسان وتحول هذه النية عن غاياتها بسبب الجهل وهذا راي دلنا على غساره في التفاؤل لان الانسان يمتزج في طبيعه اتجاه الخير والشر وان اخلفت نسبة كل من نخص الى اخر .

راى افلاطون :

ولقد أدرك افلاطون مواطن الضعف فى راي استاذة فقرر فى بعض محاوراته ان العلم وحده لا يكتفى لكن يصبح المرء فاضلا فان الرجل قد يعرف الشر ويأتيه وقد يعرف الخير ولا يفعله فلو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالادلة والبراهين لاستطاع حكماء اثينا ان يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم .

على ان افلاطون قد ادلى برأى اخر فى مواضع اخرى من كتبه فقال ان هناك نوعين من الفضيلة : فضيلة فطرية موروثة وهذه لا تحتاج الى تعليم . اما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهى التى تعتمد على معرفته الخير ونيله .

وليس المقصود بالمعرفة فى نظر افلاطون مجرد التعرف التلقينية او الادراك العقلى المجرد بل المعرفة التى تنبع من العقل الى القلب وتصبح ايمانا عيقسا وقوة مطبوعة . ولا شك ان العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقة حيث الفضيلة فى النفوس فالعلم يجب ان تنضم اليه قوة الايمان والاقتناع ويجب بعد ذلك ان تتوافر عوامل اخرى لنجاح النشاط التربوى واولهما ازالة العقبات والموانع التى تعوق التربية ومن اخطر هذه الموانع البيئة السيئة والتدويع الضارة السنى لا ينكر اثرها فى سلوك الناشئين كما ان منها الانحياز بالطفل فى اتجاهات تخالف استعدادة وقد رآته وثائق بعد ذلك عوامل ايجابية نبه عليها ارسطو "المعلم الاول"

حين قرر ان الانسان ليس عقلا فحسب كما زعم سقراط وليس عقلا وعاطفة كما زعم افلاطون بل هو فوق ذلك ارادة فعالة . واذن فليست الفضيلة علما وايمانا فحسب لان العلم والايمان لا يدفعان صاحبهما الى العمل اذا كانت همة قاصرة وارادته ضميعة متخاذلة . واذنا كانت الاخلاق سلوكا قبل ان تكون علما فان هذا السلوك لا يتحقق الا عن طريق الارادة . فالسلوك الاخلاقي لا يكفي ان يحدث مسرة او مزين حتى يتصف بهذا الوصف بل يجب ان يتكرر ويحتر حتى يصبح عادة ثابتة وخلقا راسخا كانه طبيعة ثانية فلا بد اذن لتحقيق التربية الخلقة من تدريس متواصل على العمل بما نعلم . واخيرا فليست الفضيلة عملا ليا تسخيريا بل هي عمل انساني محب الى الخلق وقد ادرك "دور كيم" هذه الحقيقة في تحليله للظاهرة الخلقة وبين ان الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر العمل الخلقى . ويذهب بعضهم الى ان الذي يفعل الخير بحكم المادة ولكنه لا يجد في نفسه اقبالا عليه ليس خلقيا ان يسمى خيرا .

فوجب اذن لتحقيق التربية الخلقة ان نعلم اولادها ابن الخير وان جعلهم يؤمنون به ونشجع ارادتهم لتحقيقه ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحسب ما يقولون على فعل الخير راضين مغتبطين .

(٧) الضمير الاخرى

١- الشعور والضمير

اذا كنا نقرر ان الحقائق الفلسفية بل والفلسفة ذاتها لا يمكن ان يكون لها وجود الا بوجود العقل الراعى الذى يتلقى المعرفة ويشعها ، فان ذلك يصدق بالآخرى على الاخلاق وكل ما يتعلق بها . فكل ما نصنفه بكلمة "اخلاقى" لا تكون له هذه الصفة الا بالقياس الى عقل يزن الامور تحت مسؤوليته . ولكن يكون لنا "ضمير" يجب ان يسبق ذلك وجود "الشعور" وفي بعض اللغات الاوربية تسمى عن هذين المعنيين كلمتا واحدة . ولكن نحدد معنى كلمة "شعور" يجب ان نسمى اولا بالتمييز بين الشعور وبين المعرفة . فالشعور هو ذلك الوبير (اللحمة الخاطفة) الذى يصاحب ويضئ السبيل امام كل لحظة ثقافية سواء كان ذلك يختص بمعرفة كادراك حسى او بلحساس جمالى او عاطفى . اما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الاشياء فيحدد طبيعتها . ومعنى ذلك ان المعرفة هى تحليل الشعور للاشياء التى تعرض للعقل بغية فهمها .

وقد جرى الناس على تنسيم الشعور الى مناطق مختلفة فهناك الشعور النفسى والشعور الجمالى والشعور الدينى والشعور الاخلاقى او الضمير . ولكن هذا لا يتنافى مع ما للعقل من سعة مميزة وهى الوحدة وعدم التجزؤ وقد قال ارسطو فى معنى وحدة العقل " يجب ان تكون القوة التى تميز بين الامس والابهر قوة واحدة " فكيف يمكن ان ينقسم الشعور الى انواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد ؟

يمكن أن نعلم أن أنواع النشاط الانساني على انها تنجم بالصور دون
أن نعلم في اتجاهات مختلفة .

١ - فالصور النفسي هو كوكب الفرد على معرفة ذاته . وهذه المعرفة النفسية
بداية المعرفة العلمية . فالعقل الباطني هو الذي يشكل الى بعض العمليات من الذات
مما نلاحظ الى هذه العمليات (من طريق التحليل الكمي) : بغير الفهم والوعي
اللياقة او الحادية العلمية من نطاق الجسم .

٢ - أما الصور الجسدي فهو الاثر أو المسمى الذي يصفه في تلك العمليات
الخارجية في النفس وهو تصور بالارتباط اراء الانتماءات التي توجد بها الانتماءات
الجسدية في النفس وتصور بالصور اراء الانتماءات التي توجد بها الاشياء النفسية .

والصور في عالمنا المعاصر أي في حالة الاحساس بالذات أو الاحساس
بالجسدي تصور ينجم نحو الذات أي نحو تحليل الذات ، أما إذا أتجه الصور
نحو الاحساس بالسلوك ونحو تحقيق القوة النفسية ، وإذا أتجهت الحقيقة مكانها
للانتماءات وسلالات الانتماء بالمتقبل على ملاحظة المتأخر عند ذلك نجد انتماءات الانتماء
نحوها من الصور : الصور الانتماء والصور الكمي أو التميز .

٣ - أما عن الصور الكمي فمنها صورته مرافقة وجودية الطاقة العقلية في جرمها
معرفة من عالم المادة الى عالم الروح أي أنه تحول الانتماء الجسدية في الانتماءات
الى حب خالص ينتهي في ارتق درجته الى الحب الالهي .

٤ - اما الشعور الاخلاقى او الضمير وهو بيت القصيد فاهم ما يميزه انه يهتم
 بالمستقبل وينظر الى الامام ليحدد السلوك الانسانى حسب ما توحى به النبوة
 الطيبة وسقارة هذا الشعور النفسى او السيكلوجى نجد ان هذا الاخير يتسميز
 بالموضوعة والحكم الذى لا يصدر عن هوى او عن التاثر باعتبارات عاطفية ولذلك
 فان الشعور النفسى لا يعبر عن حرارة الحياة وما تزخر به من قوى وتيارات
 مختلفة تتجاذب الانسان فى شتى الاعجابات . والسؤال الذى يحاول الشعور
 النفسى الاجابة عليه هو من انا ؟ اما الشعور الاخلاقى فيجده راسا نحو السلوك
 العلى وشغله الشاغل هو الاجابة عن هذا السؤال : ماذا اعمل ؟ وهو فى بحثه
 عن هذه الايطة تلقى حائر لا يستقر على حال وهذا الشعور لا يخاطب الانسان
 بصيغة الضارع وانما بصيغة الامر يجب ان تفعل كذا وكذا . ولا يعنى هذا
 الرصف ان الشعور قد يكون سيكلوجيا او قد يكون اخلاقيا بل انه يتجه فى هذا
 الاتجاه او ذاك بحسب الظروف التى يوجد فيها الانسان . ففى بعض الاحيان
 تتطلب الرغبة الى المعرفة وفى اوقات اخرى تتغلب الرغبة الى العمل ولذلك فان
 انواع الشعور التى حاولنا تحليلها كلا على حدة هى عمليات يحتوى عليها الذهن
 جميعا وتدفع به نحو الازدهار ونحو تحقيق الكمال الانسانى .

خصائص الضمير الاخلاقي

تكلنا عن الضمير الاخلاقي بوصفه احد العمليات الشعورية التي تدور في
الذهن وسوف نبحث الان في داته * عرف بعضهم الضمير الاخلاقي بأنه معرفة
الخير والشر * ويلوح من خلال هذا التعريف اثر المعرفة النظرية التي تثقل كاهل
الاخلاق انه يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير تحديد ما هو كائن حقاً
وتحت كلمة الشر تحديد ما لا وجود له الا بالوهم او الخدعة وليس الخير شيئاً
ملموساً تستطيع المعرفة ان تتجه اليه كما تتجه الى نموذج معين لتقليده او محاكاته
ولكنه امر يصدر عن الارادة بعد ان تثبته النية الطيبة رغبة هذا الامر تتوقف على
ما سوف يكون اي على تنفيذه ومدون هذا التنفيذ لا يكون هناك خير فالخير قبل
السلوك لا يشعر به الانسان الا شعوراً مبهما وهو في الحقيقة لا يراه بل يعجبوا
اليه ويصدق ذلك على الخصوص في حالة السلوك المتكرر الذي يحققه المرء لا ول
مرة على ان الاخلاق فوق ذلك تتضمن القدرة على الاختيار او بالاختصار تعلق
الذات بغاية محددة ، ذلك يستحسن في تعريف الضمير الاخلاقي الانه ابعاداً
هو خارج عن نشاطه بل نهذا بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بها يقوم به من سلوك
اولى ولنهدا بفكرة يقبلها الجميع وهي ان الاخلاق تحتل مكاناً وسطاً او مرتبة
متوسطة في مراتب التجربة العقلية فدون هذه المرتبة مرتبة الافعال التلقائية
الساندة التي تعبر عن الغريزة وعن المشاعر غير المحددة وفي هذه المنطقة
السفلى او الدنيا من مناطق النشاط الانساني تسيطر الغريزة على حياة الانسان
وتقوده الى الخير احياناً وإلى الهلاك احياناً ويلبس الانسان طويته في هذه

الحالة على هدى الحدس والاشفاف (شئ من الشعور المبهم الى النتيجة
التي يصل اليها) اما المرتبة التي نسو على مرتبة الاخلاص فهي التي يصل اليها
المرء الى درجة من التجربة والحكمة تجعله يتصرف في ادق الامور تصرفا حكيمًا
بدون تردد ويمكن القول في هذه الحالة ان الاخلاق قد امتزجت بكماله وسرت في
دمه فاصبح لا يشعر بحاجة الى المزيد منها ولان يعيد في ذهنه قواعد معينة
او يراجع نفسه عند ابرام امر من الامور .

وقد وصف "بستال" هذه الحالة بمباراة مشهورة وهي ان الاخلاق الحقيقية
تهزأ بالاخلاق .

وهو يقصد بكلمة اخلاق الاولى العاسة الخلقة التي بلغت اقصى درجات
الارهاق والسمو بكلمة اخلاق الثانية قواعد الاخلاق التي يحتاج اليها عامة الناس
لشدهم في تصرفاتهم اي ان الاخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تهزأ
بالقواعد الاخلاقية التي يضعها العقل والمثل يمكننا ان نقول ان البلاغة الحقيقية
تهزأ بالبلاغة وان الموسيقى الحقيقية تهزأ بالموسيقى . . . الخ . فمن وهب ملكه
او قدرة خاصة في ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة
بطريقة التعلم والتدريب لا حاجة بنا الى القول بان هذا الموقف الذي يسو على
الاخلاق الوضعية هو موقف الصفوة من البشر اي الانبياء والقديسين فهم اليهوسوع
التي تتدفق منه الاخلاق اما المستوى المتوسط وهو مستوى الاخلاق كما يمارسها
الناس في اي مجمع من المجمعات فيتميز بانقسام الذات وتردداتها لتعكس
التي تعترضها والتي تحاول ان تجد لها الحلول المناسبة وفي منتصف الطريق بين

الفرصة والسمو القدسي نجد انفسنا في حاجة الى قواعد اخلاقية كي تتغلب
 بها على الصعاب التي تواجهنا فيتنافس الذات عامل الحياة (ويرتبط بالناحية
 البيولوجية للانسان) وعامل الارادة ويرتبط بالناحية الروحية وحاول الارادة
 ان تكون لها الغلبة بحيث تستطيع ان توجه النشاط وتغرض عليه في كل لحظة
 قاعدة اخلاقية او مثلا اعطى بروس له الطريق وعلى ذلك فان الضمير الاخلاقي
 هو ذلك التأثير الذي تمارسه الذات الارادية على مجموع النشاط الانساني بحيث
 نستطيع ان نتحكم في هذا النشاط فتصبح او تمنع وتيسر وتقيّد كل حركة تصدر
 من الاندفاع التلقائي ونرانا بذلك التحايل قد ورد الى نقطة يلتقي فيها ما لا ما
 يردده الرأي الشائع من ان الضمير الاخلاقي هو الرقيب على اعمال الانسان والرقابة
 هنا رقابة حقيقية اذ ان كل حركة وكل نشاط وكل سلوك لكي يكون اخلاقيا لا يسد
 ان يميز بهذا الرقيب فاذا ما صدر الفعل دون ان يميز هذه الرقابة انتفت عنه
 الاخلاق واذا كانت دفعة الحياة كما يقول " بربش " تدفع بالذات الى الانتشار في
 اوسع مدى فان الارادة التي تظهر في الضمير الاخلاقي تنظم هذا الانتشار
 ويهذب به فتشجعه وتحت عليه تارة وتقلل من سرعته وتضعه تارة اخرى والتمس على
 عمل او التفرغ منه سواء اكان هذا العمل عقليا او عاطفيا معناه الاستحسان او
 الاستهجان وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الاخلاقي فنحن ندخل فسي
 مجال الاخلاق حين نستحسن سلوكا او نستهبجن اخر .

ولكننا في مجال العلم لا شان لنا بذلك ، فالعالم لا يستهبجن ظاهرة معينة
 ولكنه يوضع حقيقة او يفند ها او ينقد ها - فمعنى ذلك انه يحكم فقط بانها صواب

٤٠

او خطأ واذا نظرنا ايضا الى موقف الفنان نجد انه في الحقيقة لا يلوم ولا يمدح
وانما هو يعجب او لا يعجب بما يشاهده من الاعمال الفنية . صحيح ان البحث
عن الجمال يعتمد على الارادة ولكننا لا نلوم انسانا على عدم شموه بما لا يستطيع
ان يشمر به .

* * *

النظريات المختلفة في نشأة الضمير الأخلاقي

١ - النظرية التجريبية

العقل صفحة بيضاء عند الطفل ، وهذه الصفحة البيضاء تملأ تدريجياً بما تنقله عليها الخبرة أو التجربة التي تفرض على العقل من خارجه "نشأة الضمير الأخلاقي بالالتقاء مع معطيات عالم الحس" شأنه في ذلك أي معرفة تتكون حسب الإنسان ، فالخير عند التجريبيين هو كل ما يثير في النفس الشعور بالارتياح ، والشر هو كل ما يثير في النفس الشعور بالقلق . وإذا وجدنا لذاتنا في أي مؤثر — المؤثرات الخارجية فسرعان ما تتكون لدينا قاعدة تحدد سلوكنا ، إذ نهتسب هذا المؤثر لكي نحل على تلك اللذة . ومجموع هذه القواعد هو الذي يظهر العادات والتقاليد الجمعية . وعلى ذلك فالتجربة هي التي تكون الضمير وهي المصدر الأساسي لنشأته ونحن لا نستطيع أن ننكر قيمة هذا الاتجاه التجريبي وما يوضحه من أهمية الاستقرار كشرط من شروط الحياة الأخلاقية . ولكن إذا كان الضمير الأخلاقي يتضمن نوعاً من الحكم أو التقدير القيمي فإن هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع إلى مشاهد الواقع فحسب . وإذا كان العمل الذي يضمن لنا اللذة هو عمل واجب الاداء ، فهذا معناه أننا نفتقر مبدئياً أن اللذة غاية يجب أن نحققها إليها .

وإذا كانت القيم الحسية في المذهب التجريبي تحل مكاناً الصداقة ، فإن

القيم الاخلاقية على العنصر تماما -- ينبغي ان تسمو على عالم العصر . وكثيرا مما
تشارك القيم الروحية مع القيم الحسية فنحكم على اللذة مثلاً بانها لا خلقية .

وما تقدم يتضح ان المذهب التجريبي انما يتجاهل العنصر الذاتي العنصر
يتكون بفضل الضمير الاخلاقي . وهو يعتمد على الحواس فقط على الرغم مما بها من
قصور .

ب - النظرية التطورية

ذاعت في وقت ما شهرة المذاهب التطورية وخاصية ذهاب "سبنسر" ، واهتمت
الناس بهذه المذاهب غير ان هذا الاهتمام لم يلبث ان خبت جذوته . ونستطيع ان
نتبين ان النواء الاولى التي استمد منها "سبنسر" الاراء التي فصلها في نظريته
رجع الى نظرية "هيز" عن حالة الطبيعة . ولكن هذه الاراء قد تشكلت وضعت
في صيغتها النهائية التي اكتسبتها ذلك الذبوع بين الجاهيل بفضل نظريته
"داروين" عن اصل الانواع وعن الانتقاء الطبيعي وربط "سبنسر" فكرة الضمير
الاخلاقي بالفكرة العامة التي تسيطر على هذا التطور وهي فكرة بقاء الاصلم .

فالتغيرات النافعة التي تعود فائدتها على الجنس بأكمله ومنها بطبيعة الحال
الوسائل النافعة في السلوك تظل بصورة مستديرة ويحتفظ بها افراد الجنس بحد
ان تتبين لهم فائدتها وتصبح بذلك استعدادات وراثية في سلالاتهم . وعلى ذلك
فان الضمير الاخلاقي حسب النظرية التطورية قد نشأ من التغيرات التي اعتمدت
الجنس بحدوث المدفوعة وظهور فائدتها له فتمت بها وتاصلت فيه بطريق الوراثة .

ويترتب على هذا التفسير ان تكون الاخلاق قد انبعثت من الالهة المحضة ويكسبون العقل ولهد الصدفة و يصبح الموت الذى يكتب على عديم الصلاحية حذر الحياة
نصل فى ارتفاع على الدوام .

نحن لا نستطيع ان نستخلص من هذا المذهب فيما يتعلق بموضوع الاخلاق
الا فكرة ايجابية واحدة . ومع ذلك فان هذه الفكرة بموزعها التجميعى الحلى الذى
يثبت مقدار اهميتها . ونعنى بها فكرتان الوراثة تندخل الى حد ما فى تكوين
الضهور الاخلاقى وتحديد اتجاهه . وقد هدمت بعض الابحاث العلمية الهندسية
الفرض الذى يتضمنه بهذا " سنسر " عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة .

واثبتت هذه الابحاث ان ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسبة او
استعدادات محددة وانما هى مجرد اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية وعضوية
فى ان واحد ونحن حين نرجع نشأة الضهور الى التغيرات التى تمرى الجسـ
بطريق الصدفة ثم نفرض عليه نفسها فاننا نصلب من هذا الضهور خريته وهى من اخص
خصائصه كما ان قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بان النتائج التى تترتب
على فكرة الانتقاء الطبعى هى بالضرورة خير النتائج . وفى ذلك ما يجعل القيمة
المطلقة اى القيمة الروحية خاضعة للقيمة البيولوجية .

ج - التفسير الوضعى لنشأة الضهور الاخلاقى

يمكن تمثيل المذهب الوضعى بأنه المذهب الذى ينظر الى العالم على انسه
الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الانسانية . ولما كان هذا المذهب لا يعترف

الا بما تثبته الملاحظة الموضوعية فانه لا يفسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات والرجوع الى القيم المطلقة " لان المطلق بالنسبة لمذهب الوضعى لا وجود له ، وانما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجسم معين والتي يتصرف الافراد بحققاضها . فالشروط التى تخضع لها الحيات لا جملية والتي تنظم علاقات الافراد هى الاصل فى نشأة الضمير الاخلاقى . وليست الاخلاق فى نظر المذهب الوضعى الا ففلا . من علم الانسان وهذا العلم ينقسم الى شعبتين اساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجماع . وفكرة الضمير الاخلاقى تختلف بحسب ما تميل اليه من ربطها باحدى الشعبتين .

اولا - الفكرة البيولوجية :

تنزع هذه الفكرة على غرار المذهب التطورى الى النظر للذات الانسانية على انها مجرد امتداد للذات المضيوية . وكل ما يميز فى نظر اصحابها النشاط المضيوى كالبهيم من النشاط الارادى كالالتزام والمسئولية هو ان النشاط الاول يخص جزءا من اجزاء الكائن الحي على حين ان النشاط الثانى يخص الكائن الحي بأكمله بما فى ذلك المراكز العصبية والعقلية . وهكذا نستطيع فى نظر اصحاب هذه الفكرة البيولوجية ان ننقل من مجال علم الحياة الى مجال الاخلاق دون ان تكون هناك حلقات مفقودة . ويسهل علينا بناء على هذا الاساس ان نميز بين الاخلاقى واللااخلاقى . ويكفى فى ذلك ان نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض . وضرى بعض التشيعيين لهذه الفكرة ان الفرائض هى الجذور التى

تتفرع منها الاخلاق . وهذه الفرائز وراثية كشكل الجسم سواء يحواه . اذ يحدد
 هذا بعض افراد ان تتمتع بعض الفرائز المرغوب فيها كما تتمتع بعض الوظائف
 الفسيولوجية فينتقل هذا المعطل الى سلالته . واذا كانت هذه السلالة كثيرة
 فان ذلك يؤدي مع الوقت الى اضعاف الحالة الخلقة للجماعة بأسرها . كما
 حاول بعض المشتغلين بالطب النفسى ان يربطوا بين نواحي الاخلاق كالشهوات
 والمواظف وبين حالات الجيم . فاذعروا بان الشهوات الجامدة والميول المنحرفة
 سببها نفس طبيعي يصاحب ولادة الانسان اذ خال يطرا على اجهزته . وكما ان
 الارادة لا تتحكم في نشاط الاجهزة المفضية التي تسطر على انفعالنا وهى
 الجهاز المبتدأ والباراسيتارى وكذلك افرازات الدم ، الصاء ، فالشبل
 لا تستطيع الارادة ان تتحكم في عواطفنا الخلقة التى تتكون اساس الفسيولوجيا الاخلاقى
 والذى هى في نظرهم ناذجة عن حالتنا النفسية . ويترتب على ذلك ان تصبح
 التربية الاخلاقية عديمة الفائدة اذ انها لا تغير شيئا من طبيعة الانسان وكلما
 تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالايحاء والتدليل النفسى انها تتمثل بظهور
 الاعراض نوعا ما ولكنها لا تقضى على البواعث الاصلية للمرض . ولما كانت اسباب
 المرض الخلقي ترجع في معظمها حسب ادعائهم الى خلل جسمى فان العلاج
 الجسمى قد يعود بنتائج طيبة في محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فبان
 الشرء مثلا وهو ينتج عن زيادة افرازات المعدة والافرازات الحضية يمكن ان
 يعالج بالوسائل التى تقلل من هذه الافرازات وتاتباع نظام الغذاء الذى يترصد
 من الافرازات القلوية . ولكن القياس على ذلك بالنسبة للميول الاخرى المنحرفة

على شرط أن نصل أولا إلى تحديد أسبابها الجسدية .

ولنقد هذا الرأي الذي يؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية نقول إنه
يحتمل الضمير الأخلاقي حيث لا يوجد . فالضمير الأخلاقي لا وجود له إلا حين
تحتم العلاقة بين الموضوع والذات أن تقرر الذات اختيار الوسيلة التي تؤثر بها
على الموضوع أو الطبيعة العضوية . فالطبيعة العضوية هي إذن المجال الذي
يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقي . فإذا كانت هناك حالة معينة تعتمد على نوعيتها
وأحد من السلوك ، أي أنها لا تتحرك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف ،
فإن الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة فلسفي
المتشكك من التردد في اختيار التصرف المناسب أو في تنفيذ السلوك أو عجز
تنفيذه ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ويحكم اختياره في هذه الحالة نشاطها
خارجا عن حدود الشأن العضوي . وبالأخلاق تبدأ في الواقع عندما تصبح الميول
الغريزية والتصرفات الآلية غير كافية في توجيه الإنسان والإنسان يتصرف بأن خلق
بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية والشر ، إذا رفض الوسائل
المعالجة التي يحنها له الطبيب واستطاب شره فإنه يثبت بذلك عدم كفايتها
هذه الوسائل كما يثبت ضرورتها لأخلاق والتخلق .

ثانيا - الفكرة الاجتماعية :

يقوم المذهب الاجتماعي أن كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعي الذي
يولد وينشأ فيه العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي . وذلك بطريق الثقافة المعاصرة

أو التفتيش المظلم وتأثير عادات المجتمع وتعاليمه، وعقائده، وحكمه، وقد أخذ
التفكير إلى خلقه منذ القرن الثامن عشر ميل إلى هذا الاتجاه في تحديد
التيارات الخلقية بإحصائها إلى أصولها إلى صميمية. وساعد تقدم الدراسات
التاريخية وظهور حركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تطور الفكر
الخلقى على أنه نتيجة لتأكم طبقات من العقائد والتحكم من مختلفات تصور
قديمة بعضها فوق بعض. وجاء كونت "عند بقائونه المسمى قانونه كالدن
الثلاث لمن رغبته في إبطال المنهج العلمى محل المنهج اللاهوتى والمنهج
الميتافيزيقى، وحكم على الفلسفة بالعدم لأنها تبحث وراء المعلوم، على حين
أنه الإنسان مما وضع فيه من عقل وقدرته محدودين لا يستطيع أن يصل إلى
إلى نتائج النسبية. وجسد ترويات له الفرصة لإنشاء علم إلى اجتماع جعل
غاية هذا العلم أنه يفسر الفرد بالروح إلى المجتمع، والفرد ذاته من حيث
هو فرد في نظر كونت "كلية تجريدية لا وجود لها فى الواقع لأن الفرد
الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أفكاره وفى أحكامه وتصرفاته نزاعاً آجها
عديدة. ثم يتطور بعد ذلك المبدأ الاجتماعى فى تفسير بضمير إلى خلقه
فى مذهب "دور كايم" وسنذكر كيف كرس "دور كايم" جهداً كبيراً فى
جبروده وأبحاثه فى تعريف الظواهر الخلقية وتحديد حواصرها وفى حالة
الاستفادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الخلق.

• • • • •

(٨) "نسبة الضمير الاخلاقي"

ان الفلاسفة الذين يبحثون في الضمير الاخلاقي انما تصطدم الدراسة لديهم بان الاحكام الصادرة عن الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان .

نجد "ارسطو" مثلاً ان ينادى بشرعية "الاسترقاق" اى استخدام الرقيق اى المبيد في حين ان جميع الاخلاقيين في وقتنا هذا يدعون الرق والاسترقاق .

وفي المصور الوسطى الأوروبية نجد ان تعذيب الاحياء كان يقره الشرع والقانون ويحكم به القاضي عند كل من ارتكب مخالفات يستحق عليها التعذيب وكان الضمير الاخلاقي المأكد لا يشتر لمثل هذه الاحكام بينما هذا الضمير نفسه في المصور الوسطى لا يقر تشريع الجثث في مدارس الطب . ونحن نعلم اليوم ان اى تعذيب بدنى لا يقره اى ضمير خلقى الان على الرغم من انه ما زال يمارس في بعض البلاد ولدى بعض الشعوب . اما تشريع الجثث في ايامنا هذه فهو ممكن في جميع مدارس الطب ومعاهده .

يضاف الى ما تقدم ان هناك مصورا زمنية منصرمة شهدت بوجود اكلى لحوم البشر وهو ما لا يمكن ان نتصوره الان .

ويشهد الضمير الاخلاقي تغيرا في المكان اى لدى مجتمعات متباينة تميز نفس الحقبة التاريخية .

نحن نعلم ان عمما كثيرة في مختلف قارات العالم يستخدمون هوجيات مسن

الابقار دون ادنى شعور بالتردد او بتأنيب الضير، في حين ان جماعيات الهندوس يعتبرون ذلك خطيئة عظمى يقسمون لها الضير وتقوم بمهرها الشاذات والحروب.

ونحن نعلم ايضا ان الاخلاق المتصلة بممارسة الجنس تختلف من مجتمع لآخر فمن نسمع الان ان بعض الاخلاقيين المتطهرين يطالبون بتحديد لذات الجنس ومنها الجنس بينما البعض الاخر على العكس تماما، يطالب باحترام كل مطالب الغرائز الطبيعية.

وفي ايامنا هذه نسمع من البعض من يطالب بتحديد النسل ولا يمانع نفس استخدام وسائل منع الحمل على اختلافها اما البعض الاخر فانه يرفض ذلك تماما ولا يقبله ويتعلل في ذلك بما صاب اخلاقية ودينية.

يشن ان نقبل اخلاقا تختلف باختلاف فصول السنة، بين احد علماء الانثروبولوجيا واهـ "مارسيل مو" ان بعض ابعثر جماعات الاسكيمو الذين دسهم يعتقدون بآله واحد ولا ياكلون سري النباتات في فصل الصيف وهم في هذا الفصل ينظمون علاقاتهم الجنسية ويحافظون المخالف بالبوته اما في فصل الشتاء (وهو ضد هم فصل الظلام) فقط لاحظ "موس" انهم يعتقدون بتعدد الالهة ولا يقتصرون في طعامهم على النباتات بل ياكلون اللحوم كما ان الحرية الجنسية تكون مباحا تماما في هذا الفصل.

وعندما نرى ان الاخلاق وسمايرها والديور الاخلاقي يختلفون باختلاف

الزمان والمكان . فهل يقودنا ذلك الى الشك في القيم الاخلاقية ؟ وهل يمكن
بعد هذا ان يفصح انسان بحياته او بحالته باسم القيم التي يمكن ان تتغير
في غضون خمسين عاما ؟

ولا شك انه في ضوء الدراسات التي قام بها علماء الاجتماع منذ "أوجست
كونت" والتي درسناها في المحاضرات السابقة ، نلاحظ انه اذا صح ان مفهوم
الاخلاق متغير ، فان الصورة تظل كلية وعامة .

فحين نلاحظ في كل الثقافات تمييزا بين الممنوع والمسموح به ، او بين حسن
هو شر وما هو خير . ومن هنا فاننا نخلص الى هذه النتيجة العامة وهي ان الحكم
الاخلاقي مميز للنوع الانساني تماما مثل استخدام اللغة واستخدام الادوات
المختلفة وهو ما لا يقدر عليه سوى بنى البشر .

وعلى الرغم من ان بعض الاحكام الضمير تتغير بتغير الثقافات ، فإن البعض
الاخر يظل ثابتا دائما .

ففي كل زمان ومكان ثاب الضمير الاخلاقي يمجّد روح الاخلاص وينهذ الغدر
والخيانة .

ويؤكد هذا الثبات في احكام الضمير ما جاء في كتاب الموتى " وفي مصر
القديمة - منذ اكثر من ستة الاف سنة - فقد جاء في هذا الكتاب انه منهي ان
تكون كرماء حيال الخدم ومخلصين للابصاف واوفياء لاجزاء الاسرة . ونسرى ان
هذه المبادئ يمكن ان تصلح لاي مكان وزمان .

"ارسطو" مثلاً عندما نادى بشرعية "الاسترقاق" كان يعتبره الرسلية الوحيدة للحفاظ على المدنية والتقدم خصوصاً اذا وضع في الاعتبار ضعف الانتاج وسلامة الآلات المستخدمة في ذلك الوقت.

وعندنا في تاريخ مصر القديم يشتم الملك "خوفو" بأنه كان حاكماً فظيماً استعمل موت الآلاف من العمال في بناء هرمه الأكبر. ونقول انه لم يكن يهدف اظهار عظمة الحاكم بقدر ما كان يبرز عظمة العلم والهندسة كما استهدف ايضاً اظهار عظمة وهبة مصر.

وفيما يختص بمجتمعات الاسكيمو التي درسها "موس" نقول ان فصل الصيف كان هو فصل الانتاج وفصل الضوء. وكان العمال يعبرون عن وحدتهم في الفصل وذلك باعتقادهم في الله واحد. وكانوا لذلك يحددون نوعية الغذاء حسباً يحددون العلاقات الجنسية. اما فصل الشتاء فهو فصل الاستهلاك الذي يستتبع حرية أكثر.

وهكذا يمكن القول بان الاخلاق الحقة في ثقافة من الثقافات تعتمد ليس فقط على ما يمكن ان يرضينا نظرياً بل ايضاً على ما يمكن تحقيقه عملياً.

ان كلمة "عدالة" انما تتضمن فكرة العرامة والفضيلة التي تتصف بها
الرياضيات فالعدالة والتعادل او المساواة كلها افكار رياضية . ونحن نعرف ان
رمز العدالة هو "الميزان" وهذا ايضا معنى فكرة المساواة . بل انه كثيرا ما
يقال ان الانسان العادل هو الانسان المستقيم . والاستقامة هي ان مفاهيم
الرياضية كذلك .

وفى تعريف المدالة يمكننا ان نقول بوجه عام انها تتضمن الاحترام لحقوق
لحقوق الافراد كما تتطلب الا يحصل اى فرد الا على حقوق فرد واحد .

وفي حين ان الانانية تدفعنا للمطالبة بكل ما هو نافع لمصلحتنا الشخصية
فان العدالة انما تحكم العقل ليقف في مواجهة هذه التلقائية البيولوجية ويحكم
العقل بان لكل فرد نصيب وان اى قسمة ينبغي ان تشمل جميع الافراد بنسب
عادلة.

العدالة إذن هي فضيلة القسمة والتوزيع ، وقد جرت العادة على التفسير
بين ثلاثة أطراف للعدالة :

١ - المعادلة التبادلية : وهي التي تسود في حالات التبادل ، وهي معادلة رياضية لدرجة الاولى . والتبادل يكون عادلا عندما تكون الاسماء المتبادلة لها نفس القيمة .

بـ العدالة التوزيعية : وهي التي تقرر المساواة في العلائق ذات الحدود
الاربعة (شيطان وشخصان) . فالطالب الممتاز يحصل على تقدير ممتاز ، والطالب
البردي يحصل على تقدير ضعيف .

جـ عدالة الردع : هذا النمط من العدالة يطالب بان تكون الجزاءات
متناسبة مع ما يرتكبه المذنب من اخطاء . فالعيس بالعين والس باللس .

غير ان العدالة التي نساير تقدم العلم وتطور المدنية انما يأخذ في الاعتبار
سواها المذنب . وهي تهدف بهذا الى ان تكون العقوبة متناسبة مع سوء النية
وليس مع ما تسبب من خسائر للمجنى عليه .

وفي تلخيص ما تقدم يقول " سرودون " (وهو اشتراكي فوسى ١٨٠٩ - ١٨٦٥) .
" ان العدالة انما تتلخص في احترام الكرامة الانسانية الممنلة من كل شخص " .
ويظهر لنا ان فكرة العدالة هنا انما تتضمن المساواة بين الافراد .

ويمكننا ان نسأل عن المقصود بالمساواة هنا :

والحقيقة انه لا احد يجزؤ على الزعم بوجود تطابق تام بين جميع الافراد .
فالى بجانب عدم التماثل في التسليم او املاك الاموال او مكانة الطبقة الاجتماعية
فانه يوجد ايضا عدم المساواة الطبيعية (في القوة الجسمية او الذكاء او القدرات ،
مثلا) . ومع ذلك فان جميع الناس يتساوون في الحقوق ، ومعنى انهم يحترمون
بالتساوى لاعتراكمهم في صفة الانسانية الجديرة بالاحترام .

ان مبدأ المساواة في الصفة الانسانية هو الذي تؤسس عليه المساواة فسي الحقوق المدنية : فاداء الضرائب واجب على كل مواطن والتمتع حق لكل طفل حتى سن السادسة عشرة .

غير ان مبدأ المساواة لا يهدف الى توحيد مقادير البشر او تحديد مستوى معين لمواهبهم او التدخل في التفاوت الطبيعي بينهم ، بل على العكس تماما ، وذلك لان "تفاوت القوى" في البداية إنما يسمح بأن تتضح المواهب الطبيعية لكل فرد . وقد رأينا ان المعدالة التوزيعية لا تقر المساواة التامة بل هي تقرر مساواة تتناسب مع مواهب الافراد وما يدرؤه من اعمال ناجحة لقد تبين لنا ان المعدالة التوزيعية تطالب بالا يعامل "دون الفوارق الطبيعية بحاسة مساوية" سواء فيما تمنحه الدولة من مزايا او ما تفرضه على الافراد من التزامات .

غير ان المجمعات المعاصرة ما زالت تتعلق بالطلق . والمطلق هنا يشير الى المساواة الميتافيزيقية بين الافراد بحيث تظهر عدم المساواة القائمة على المواهب او الاعمال وكان عارضة .

ومن هنا فان المعدالة النسبية التوزيعية التي تقر بان "الكل يكافأ حسب ما يؤديه من اعمال" ينفي ان تتراوح مع مبدأ انساني يقرر بان "كل انسان ينبغي ان يملكه المجتمع حسب حاجاته" .

وانطلاقا من هذا المبدأ فاننا نرى في المجمعات الحديثة ان عدم المساواة في الدخل تصحح "الضريبة التصاعدية" .

٥٥

وإذا كانت العدالة هي إحدى القيم الأخلاقية السامية، فإنه من الممكن أن يرتكب بأسرها انحرافات خطيرة : إذ كثيرا ما كانت الدعوة إلى تطبيق العدالة مثلا تفتقر بنواحي الخير والحمد أو الحق، كما يحدث عقب الثورات وكثيرا ما يمتدد المذنب الذي يطبق عليه عقاب المجتمع أنه واقع تحت ظلم لا يتناسب مع ما اقترعه من أشر.

ولهذا كله فإن التمييز الخلقى الخالص يدعو دائما إلى أن نكون عادلين مع الأخرين وأن نغفر لهم ما قد يرتكبونه حيالنا من ظلم.
ومن الممكن أن نقارن هذه المعاني بما تضمنته أوامر القانون الأخلاقي عند كانبدا :

- عامل الأخرين كشماة دائما لا كوسيلة أبدا .
- ليكن ما تقوم به من سلوك عالما لأن يصبح قانونا عاما .

❖ ❖ ❖

(١٠) - معنى الفضيلة

كانت فكرة الاغريق من الفضيلة تقوم على اعتبارها وظيفة طبيعية تؤدي على احسن وجه .

فعند "سقراط" نجد ان الفضيلة عند في الفكر الصائب والفكر الصائب هنا ليس سوى أداة تستخدم على احسن وجه تماما كما تؤدي السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الاشياء جهدا .

وكان "افلاطون" يرى ان فضيلة الحس هي في الاعتدال ، وفضيلة الارادة هي هي الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة . ويرى من تعريفات "افلاطون" هذه ان الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ويرى عند "ارسطو" تلميذ "افلاطون" مجموعة من التعريفات للفضيلة لا تشد عما سبق في اعتبار الفضيلة وظيفة طبيعية . وبين هذه التعريفات ما يلي :

١ - ان الفضيلة هي اعتماد مكتسب يتصل في طبيعة الانسان ويدفعه الى العمل الارادي الثاني وفقا للوسط المعدل .

٢ - ان الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط المعدل بين طرفين كلاهما شرسه الاول ، وشر بسبب الافراط ، والثاني بسبب الشح او النقص .

٣ - ان الفضيلة بالنسبة للعين هي ان ترى بوضوح ، وبالنسبة للحصان

ان يجرى جيداً وان يتحمل راحته . اما فضيلة الانسان الايمن فهي تتلخص في اداء الوظيفة التي يختص بها .

ويتضح مما تقدم ان الانسان الفاضل عند فلاسفة اليونان هو الذى يمسك بالكمال فيها يتخصص فيه من نشاط . اما المصطراحيه الوظائف الطبيعية او قصور الاداء اياها فان نومه فانه هو الرذيلة بيمينها .

اما عند المحدثين من فلاسفة الاخلاق فغلطنا نجد عندهم تمييزاً بين الاخلاق وبين الطبيعة . فمعددهم يتحدد مفهوم الواجب، وتظهر الفضيلة باعتبارها تسوة تتعلق بها النفس وتؤدي ما عليها من واجب . وفي هذا يقول الان (١٨٦٨ - : ١٩٥٦) :

" اياها ان ما يقصد من مفهوم الفضيلة فلانها تشير الى قوة في النفس تمارس العمل الفاضل من ناحية كما تشير الى القدرة على التحكم في الرغبات اى السسى التعفف من ناحية اخرى " .

ويظهر من هذه العبارة ان التعفف هو كفاح ضد الشهوة . وعلى هذا فان الفضيلة تتضمن الجهد والمعاناة، ويتضح هذا ايضا من قول " الان في عبارة اخرى

" ان فضيلة الشجاعة هي فن يتضمن رفضاً للخوف . وفضيلة الاعتدال تتضمن كفاحاً ضد استبداد الرغبة . وفضيلة العدالة هي كفاح ضد شرارة الانسا (الانانية) وفضيلة الحكمة تتضمن ضبط النفس أثناء المشاجرات الكلامية " .

ويتضح من هذه العبارة ان الفاعل يستلزم اظهار الجهد الذى لا بد وان
يبدله الانسان الفاضل .

وهكذا يظهر من مفهوم الفضيلة انها انتصار للأخلاق يتطلب من الكفاح .
فالانسان الفاضل هو الذى يحمل الخير دون ان يدفعه اليه اى ميل طبيعي ه
وهو الذى يرفض عمل الشر حتى ولو كان مدفوعا اليه بدوافع غريزية .

يقول "جوير" وهو اخلاقى فرنسى (١٧٥٤ - ١٨٢٤) :

" ان الانسان الفاضل هو الذى يجيد العمل الخير دون ان يكون مدفوعا
اليه بميل طبيعي وهو الذى يمنع عن الاساءة التى قد يدفعه اليها الدفعا
وكان "مونتني" يقول :

ان كلمة "فضيلة" تفتقر المماناة وربما التناقض . فنحن نقول ان الله تعالى
"طيب" ولا نقول "فاضلا" ، وذلك لان الفعل الالهى لا يتطلب منه تسالى اى
جهد او نصب .

وينبغى الا نخلط بين الفضيلة والبطولة . اذ ربما كانت البطولة انشغالى
للدهجاة فى ظروف جزئية . اما الشجاعة الفاضلة فانها تهدف بالاستمرارية وتظهر
فى الحياة اليومية . ولذا قال "ارسطو" بحق ان "الفضيلة عادة" . كما قال فسي
كتاب "الاخلاق الى نيقوماخوس" : "ان ظهور خطاى واحد لا يفتى بداية فصل
الربيع فالعمل الاخلاقى الضمحل لا يكتفى فى تكوين الانسان الفاضل حتى ولو

لأن عظيم القدر والقيمة.

ومع ذلك فإنه لا "الشجاعة الارادية" ولا "المادة كنظام" يمكنها ان تكسب
في تعريف الفضيلة : فالشجاعة يمكنها ان تخدم الشره والنظام يمكنها ان نمسخر
عليه داخل نسق مشوه . ولذا فإن الفضيلة الحققة تعترض معرفة رائدة للخسب
لا يقتصر منبعاها على الحسن والمقل وهذا ما تبينه الفيلسوف "هنري برجسون"
(١٨٥٦ - ١٩٤١) .

❖ ❖ ❖

(١١) اللذة والفرح والسعادة

كان الفيلسوف الذخلاقى "بشام" من تلامذة المنفعة يعرف
السعادة بأنها : "تقدير أكبر قسمة من اللذة مقابل أقل قسمة من
الآلم في حياة الفرد".
ولاحظ أن هذه الفلسفة الذخلاقية المخففة التي تملط بيه السعادة
والفرح واللذة لا تصمد أمام النظرة الفاحصة .
فمن الممكن أن أكون سعيداً ومع ذلك أشعر بلذة حقيقية
في إحتساء كوب من الماء إذا كنت عطشاً .
وكما "ماكس جيلر" يقول : يمكن أن أتجمل الماء بكل سرور كما يمكن
أن أحتسب قدراً من البضائع متعة .
ينحصر في ذلك ما يستلزمه ليرضاه شرطتهم ويستلجون في إحتسابها
مالياً ما يكونوا به بأشبه الذين يسرون عن أنفسهم ويتعبدون عن
من كلامهم ، ولما في يشهد أن أهداف هذه اللذة كالمادة به لكالك
ومترجم على كل المثال قديماً الخطائيون والديبيقوريون
وجدياً "أناقول فرانس" (١٨٨٤ - ١٩٤٤) .
لهمنا كلمة كانت سبقت أن يترسب اللذة والفرح والسعادة وأنت
نفسه الكعد التي تفصل كل متراً عن غيرها ، ونبدأ بأكثرها
جوهرة ونسبة "اللذة" ونستقر بالكلية أو المطلع
"السعادة" .

اللذة :

اللذات ليست لها دور مؤثر على الشخصية ككل . وقد لاحظ عالم النفس "دوماس" (١٨٦٤-١٨٩٥) ان الالم يمكن احداثه في العمل بسهولة بينما ان احداث اللذة اكثر صعوبة . واللذة هي ارضا لميل بيولوجي ومن ثم فهسي تهدو طبيعية ولا تثير لدينا اى تغيير او تساؤل .

واللذات تتعدد بشعدد الميول ، ومن هنا فهي تنصف بالسطحية ولا تؤثرو في الشخصية ككل كما تنصف بانها وقتية . اما الالم فانه يؤثر في الشخصية وقدس يعزل الانسان عن المجتمع كما قد يعزله عن ذاته . وهو يثير الدهشة والتفكير . وقد ينظر اليه على انه فشل او عار .

الفرح :

اذا كانت فلسفات اللذة ترد الزمان الى مجرد تتابع للحظات منفصلة (حياة : بدون جوان هي مجموع من اللذات البترامة ، وهو لا يشمر باستمرارية الحياة) فالفرح هو عند نتيجة علاقة بين الزمن والخلود . وبعبارة اخرى ، اذا كانت اللذة ترتبط بال لحظة ، فان الفرح يفترض فترة زمنية يستحق فيها عمل .

فالفرح يرتبط بالعمل لانه يوسط بين مثل اعلى له قيمة خارج الزمان وبين انجاز يعتمد على الزمان .

والقلق على عكر الفرح لاننى في حالة القلق يستحوذ على الزمان ، فليس

أولاً
أعد اذلك فهو زمان ثقيل ويمر بصعوبة • وعلى العكس من ذلك نجد ان زمان
العمل هو زمان اتحكم فيه • وهو زمان بهجة وسرور • يقول "برجسون" :

" حيث يوجد فرح يوجد خلق ، وكلما زاد الخلق شاء زاد الفرح عمقا "

والفلسفة عند "برجسون" هي نبع لا ينضب للفرح لانها تعاطف مع الدفوعة
الخالقة التي تفسر الائنات في اعماقها • وقد كتب "برجسون" من الحدس الفلسفي
يقول :

" اذا كان العلم ييسر لنا حياة افضل كما ييسر حءولنا على اللذات المستلقة
بفضل ماله من تطبيقات تهدي الى تحسين الظروف التي تعيش فيها فان الفلسفة
هي التي تنحنا الغبطة او الفرح • •

السعادة :

اذا كانت اللذة تتصل باللحظة ، والغبطة تشعلق بزمان يتم فيه العمل ، فان
السعادة هي شعة بلا حدود تتصل بالابدية ، وعلى هذا فالسعادة مستحيلسة
الغالب بالنسبة للانسان •

اللذة : حيوانية

والغبطة : انسانية لانها تتصل بالزمان

اما السعادة : فانها تتصل بالقداسة

* * *

الباب الثاني

"نصادج من التفكير الفلسفي في الأخلاق"
أولاً في تصور لقديمه

(١) الأخلاق البوذية

(١) الهدأ الأخلاقي في العقيدة البوذية هو :

"تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام"

(٢) من خلعت نفسك اعمل على خلاص الآخرين وإذا كنت قد وصلت الى مسر
الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا هذه الحكمة البوذية

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند من اقليم نيبال حيث كانت تقطن
قبائل السكيا وكان باعشها حكيم من أصل نيبيل حيث كان والده راجا وقد أطلق عليه
بعد أن أعلن رسالته الفلسفية اسم بودا ، ومعنى هذه الكلمة الملهم أو الممارف
بالحقائق أو صاحب الاشراف كما أن النصوص تذكره أحياناً بأسماء أخرى مثل
حكيم الملكيا ومنعناها السميد والمتصر وليس من سهيل لأن فصل حياة بودا من
مذهبه فان حياته تصور أحسن تصوير تفاصيل هذا المذهب ، عاير بودا في القرن
٦ ق م من حوالي (٦٠ هـ - ٤٨٠ ق م) أي أنه كان معاصراً لأكسا نوفان الفيلسوف
اليوناني وكرفوشوش حليم الصين وكان الاسم الذي تلقاه عند ولادته سيد هارذا ،
وتربى في بيئة الترف وعاش عيشة الأغنياء واختلط بملذاتهم حتى من الرابعة عشرة
والمعشرين ولكن لم تحل حياة الترف الذي عاش فيها بينه وبين الاحساس بمسوس
الناس وما مشهم ويقال ان أول شماع من قيس الهداية والحكمة دخل في نفسه

كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عرته للنزهة، ففكر
 أربع مرات متوالية وقع بصره على عجوز يائس ومريض ملقى الى جانب الطريق وجسه
 فقير هلك جوعا وتسلل يسأل الناس دون أن يعطوه، عندئذ تملكه شعور قسوى
 بما تعانيه الانسانية من آلام كما أخذ يدرك ما يهدد حياة الشباب وحياة اللهب
 من أخطار وتسلل بوضوح أن الشيخوخة والست قريبان مبهما طال أمد هما فسترك
 زوجته وولده وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التي توصله الى خلاص نفسه وخلاص
 الانسانية من آلامها وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويصيح بحياة الزهد، يسير
 نساك البراهمة (وهم رجال الدين الهنود) وأخضع جسمه لرياضات شاقة مسير
 الصوم والعزيم وكان أحيانا يمتنع عن الجوس وظل قاعدا القرفصاء واتخذ لنفسه
 موقدا من الأخشاب الخشنة كما أنه كان يتخذى طوال يومه بحبات من الأرز وظل
 على هذه الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس إذ بالرغم من كل هذه المشاق فأنه
 لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام فاقترح بأن تعذيب البدن لا طائل نحسنه وإن
 حياة العزيم لا تزيد في قبضها عن حياة اللهب التي عاشها من قبل وأخيرا بدأت
 له الحقيقة في لهلة اضرائى واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه
 شيطان الاغراق الذي دعاه لكي يدخل دوين انتظار الى دار السلام أو النور فأنسا
 عن طريق التخلص من الحياة ولكنه صمم على أن يظل بين الناس ليعرفهم يسير
 بالحقيقة التي وصل الى اكتشافها وهي أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد
 أولا فهالموت لا يخلص الزاهد الا نفسه ولكن رسالته الحقيقية هي العمل مسليا
 خلاص الآخرين كما أدرك كذلك أن قيمة السعادة الروحية هي في انتهاز طسريق

وسط اذ يقول هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يمتدح
 عنهما احدهما حياة اللهو وهي وضيفة تافهة ومخالفة للعقل والآخر حياة الزهد
 والحرمان وهي كثيفة لا طائل تحسبها والحكيم من يكشف الطريق الذي يمر بسببين
 عنده الطريقين وهو الطريق الذي يمر النظر والمثل ويؤدي الى اليوزفانسا أى
 الطهانة والسلام وحين امك بودا نأخيه الحقيقة كرس جهوده لنشرها بسين
 الناس وقضى بقية حياته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يواف الى طمسريق
 الحق والسلام ولم تصادف دعوتة أى نوع من أنواع الاضطهاد بل على العكس كان
 الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن لقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان ينفقها للفقراء
 وانتشرت البوذية بسرعة في الهند ثم توقف تيارها ردة من الزمن لى تمسود
 للانتشار في أبنزاه كبيرة من آسيا .

نسالوهم بودا :

MAHATMA MOHAMMAD ALI

لم يملأنا من أقوال بودا في شكلها الأصلي الا القليل ولكن هناك اجتماع على
 المسمى الذي هو عنها في وعظه الأول بمدينة بنارس . ونلاحظ أن أقواله قد
 خلت من الخوض في المسائل الميتافيزيقية فلم يتطرق لطبيعة الله ولا للمساءل
 الكونية بل انه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التي وردت في
 مجموعة الفيدا (والفيدا هي مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التي تضم
 انترات العقلي للهند ومعنى كلمة "فيدا" المعروفة ولكن يقصد بها اسس أنواع
 المعرفة وهي المعرفة التي تنصل بالروحانية والكائنات المقدسة وهذه النصوص وان

كانت ترجع الى أصول وتواريخ مختلفة وتعتبر عن اتجاهات فكرية متباينة الا أن التفاليد الهندية تنظر اليها على أنها صادرة عن وحى الهى ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية ان هذه المجموعة من النصوص هى المصدر البعيد الذى استمدت منه جميع الفلاسفة الهندية عناصرها بل ان البوذية نفسها قد استمدت منه بعض العناصر وقد اقتنع بودا بأن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة وعظيهم يقع عسها تنظيم العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانسانى ولكن بودا يزيد نقسط أن ينقذ الانسانى من آلامها ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانىة دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة فى ذاتها ويرى بودا أن أصل الشر الذى يجب أن ينقذ منه الانسان مزدوج فهو أولا فى الوجود على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسيات ، وثانيا فى الجهل الذى يجعلنا نأخذ المظهر على أنه الجوهر ويمكن أن نلخصه بـ بودا بالرجوع الى الحقائق الأربعة المقدسة التى نطلق بها نفس وعظ بنارس :

١ - أيتها الأنواع هاكم الحقيقة المقدسة عن الأكم ان ولادة الانسان أليم والشيوخوخة أليم والمرى أليم واتحاد الانسان بمن لا يحبه أليم وافتراقه عما يحبه أليم وعدم حصوله على رغبته أليم والاختصار فان تملقه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله أليم .

٢ - أيتها الأنواع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم بأنه التعطش لكل ما يتصل بالوجود لأن هذا التعطش يصحبه تهم وتطلع لما عند الآخر فمن أنه التعطش للملذات واللجاء والى السلطان .

٣ - أيها الأتباع هاكم الحقيقة القدسة عن سر القضاء على الألم انه نفس
اغداد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة والتخلص منها وعدم السماح لها بمسأان
تسيطر على نفوسنا .

٤ - أيها الأتباع هاكم الحقيقة القدسة عن الطريق الذى يوصلنا الى
القضاء على الألم انه الطريق القدس ذو الشعب الثمانية : ايمان صادق - ورغبة
صادقة ولسان عف - وعمل صالح - وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة - وثقان نفس
الخدمة - وانتباه لصادر الحكمة وتأمل فى معانيها) .

ان الحقائق الأربعة الكبرى فى فلسفة بوذا هي اذن : ان الوجود ينطوى
على الآلام - ان الألم يتولد عن الشهوات التى يستحيل علينا دائما اشباعها -
أنا لا نستطيع أن نقضى على الألم الا اذا أعددنا فى نفوسنا كل شهوة جامحة
واغداد الشهوات لا يكون الا بانواع طريق الحكمة الذى يوصلنا الى الخلاص أو
التعبد الأبدى أو النيرفانا . ما هي الطرق العملية التى يتممها الانسان للوصول
الى أسنى درجات السعادة وهي الخلاص من شهوات النفس وكيف يعرف أنه يتبع
النهج الصحيح الذى يوصله الى النهاية الى النيرفانا فان أولى الخطوات هي
التفانى وإنكار الذات . ذهب أحد الأتباع الى بوذا وطلب اليه أن يرسله الى
أحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا : ولكنهم أشقياء وسوف يسيئونك فأجاب
الفقيه ان سيئهم لى اسيجملنى اعتقد انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى قال
بوذا : ولكنهم سيقتلونك بالحجارة وسيحتدون عليك بأيديهم فأجاب الفقيه
سأقول انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى بالحصى أو الحصى قال بوذا ولكنهم

سيضربوك بالمص والسيوف فأجاب الفقير سأقول انهم من الطبيعة بحيث تركوني على قيد الحياة قال يوداه ولكنهم سيقتلونك فأجاب سأقول انهم اشفقوا على هيمس خلعوني دون عاء من هذا الجسد البلى بالأزرام بهذه الاجابات اقتنع بسودا بأن تابعه قد قطع شوطا بعيدا في طريق الخلاص فقال له اذهب يا من خلاصت نفسك وخلص الآخرين

الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي :

ما تقدم نرى أن الفكرة الأخلاقية في المذهب البوذي تنحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص كما قلنا طريق وسط يعتمد على الاعتدال في الزهد بعدد من الميل إلى الحياة الناعمة ويحبر النص الهندي عن ذلك تعبيراً جميلاً إذ يقارن الحكيم بوثر القيثارة الذي يجب لكي يعطي النغم في لقائه وغدبه لا يكون متذبذباً أو مسترضياً وقد حاول مؤرخوا البوذية تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية في هذا المذهب ففسروا الحياة الأخلاقية كما يتصورها إلى ثلاثة مراحل :
الاستقامة والتأمل والحكمة

الاستقامة :

والاستقامة هي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدأ بها التابع ونلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلاً سلبياً يتلخص في الابتعاد عن كل شيء دنس أو متافاضيلها العملية فهي :

١ - لا تقتل كائنا حيا • وهذه القاعدة من القواعد الأساسية التي تظهر في كل فلسفة هندية واحترام الحياة يجب أن يمتد الى أى مخلوق مهما كان نافعها حتى اذا كان دودة أو نملة كما أن هذه القاعدة تنصل ببعض الشماثر التي تحرم شرب الماء اذا كان يحوى على أثر من آثار الحياة الحيوانية وتحرم لبس الملابس الحديدية •

٢ - لا تأخذ مالا يخصك وهذه القاعدة تنتهى الى هذا الاخلاق وأنبىاع بهذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ عليهم حياتهم •

٣ - لا تنظر الى زوجة فورك وهذه القاعدة تنتهى الى التعصيف المطلق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذي في مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان •

٤ - لا نفل ما لا تعتقد أنه الحق ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ومنها الوشاية التي تفصل بين الأصقاء •

٥ - لا تشرب مشروبات مسكرة حتى ولو بقدار قليل أو بقصد الدواء ولا تعاطى أن جميع هذه القواعد تقترن كثيرا مما ورد في الديانات المسيحية والاسلام ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية هو أن الديانات الساموية تحث على فعل الخير للتقرب الى الله أما البوذية فان هدفها الأساسى خلاص الانسان من رقصة الشهوات والوصول الى حالة السلام والطمأنينة •

التأمل :

ان التأمل هو المرحلة التي يعود فيها الحكيم الى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام فاذا كان الأمر يتصلق بالذات الحسية التي تتمثل في الجسم وتختلط بالعالم فان هذه الذات تمسك وائل وحياة الطهر تقتضي التخلص من قيود هذه الذات . وعن طريق عملية تطهير النفس تظهر لنا الذات الحقيقية وكما لها يعد أثن ثمرات التأمل ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي وأن الانسان لا يقترب من الخلاص الا بقدر ادراكه لتلك الحقيقة فان حياة التأمل يصبح أسمى الفضائل في المذهب الهندي وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية والوصول الى مرحلة التأمل الصرف ليعبرها الأمر الذي يسهل منا له ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة وبذهب علماء الأخلاق الى القول بأن المذهب الهندي في الاطلاق ذو طابع سلبي لأنه يقوم على نفي كل قيمة للأشياء الدنيوية وعلى جعل التأمل الذاتي شرطاً أساسياً للوصول الى الخلاص أو سعادة النفس وجميع تفاصيله تقريباً تقوم على نواحي أي عن الابتعاد عن أشياء معينة لا على أوامر أي أنه يأمر الانسان بالافعل الشر أكثر من أن يأمره بعمل الخير و اذا كان في ذلك ما يؤدي الى طمأنينة النفس ورضا الضمير . الا أن هذه السلبية تعتمد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة التي تظهر في الأخلاق التي نادى بها الديانات المساوية كالصحية والاسلام مثلاً وهذه السلبية تقترب بأنصار الهندية من حالة عدم الاكتراث بما يحدث حول المرء من أحداث ولتسهيل الوصول الى

حالة التأمل يستخدم المذهب الهندي على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل للتحكم في الإرادة ويطلق على هذه القيود اسم اليوجا واليوجا معناها القيد . فعلى الحكيم أن يتعهد ذاته المادية حتى يكبح جماحها وقد تحكم على نفسه بتجنب كل حركة هضلية - ن لا يحق تأمله تذكر أى نوع من الضرورات المادية وإذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم لها نظاما صارما للتحكم في النفس إلا أن الغرض الحقيقي من هذا الترويض البدنى هو الصمود في مدارج التأمل الصرف وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر في أربعة مراحل من التأمل قبل وصوله الى حالة الاشراق . وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا نفس المرحلة الأولى بتعلم الانسان كيف يتحكم في حواسه وفي المرحلة الثانية يتحكم في خياله وفي الثالثة في شعوره وفي الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمره هذا الارتقاء الروحى .

الحكمة :

المرحلة النهائية في المذهب الهندي هي الوصول الى الحكمة وتتلخص الحكمة في فكرة النيرفانا وهي أسمى فكرة تنتج المذهب الهندي ولا يمكن تحسيدا معنى كلمة النيرفانا نحيدها صارما وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق . شيئا مقصودا حتى يفضي عليها صفة القداسة ويجعل الناس يحثون عليها ويضعونها دائما أمامهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفي عقيدة البراهمة تتحقق حالة النيرفانا عندما تستطيع النفس الفردية أن

تتحد مع النفس المعالمة في حالة شبهة بالصوفية وفي مذاهب أخرى هندية
تتحقق النيرفانا ، اذا استطاع الانسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه
المادية أما المذهب البوذي فإنه يعتبر النيرفانا نهاية المراحل التي يستطيع
الحكيم فيها التغلب على شهواته وهذا المعنى مستمد من المعنى الحرفي لكلمة
نيرفانا ، وهو الاخقاد وقد وضع بوذا هذا المعنى بالرجوع الى مثال حي وهسي
انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود والمثل فإن الانسان الذي لا يفسد
نيران عواطفه المتأججة يصل في النهاية الى اخقاد هذه العواطف وتصبح حياته
هادئة لا يلقاها ازعاج الشهوات والآن يصح لنا أن نتساءل هل النيرفانا هسي
حالة سعادة أو حالة العدم فإذا كانت حالة السعادة الأبدية فمن السهل
يقتنع بها اذا كانت الذات الانسانية حسب المذهب البوذي وهسية وعابرة ، وإذا
كانت على العكس حالة العدم فإنه يتعذر علينا أن نوفق بين هذا المعنى وهسيين
ما يشيخ في المذهب البوذي من امكان الوصول الى النيرفانا في مرحلة التعيسنة
الانسانية . هذا السؤال السحير قد وجهه اتباع بوذا الى زعيمهم ولكنه احتسب
من الاجابة عليه وراء اللادنية واكتفى بأن تشير الى أن سلام الانسان يجعله مسرور
الضروري بالنسبة اليه أن يبحث عن النيرفانا ولا يهم بعد ذلك أن تعرف اذا كانت
فكرة النيرفانا تنصل بنوع من الوجود أو أنها العدم وقد وضع بوذا هذه التفسيرات
بذكر حالة انسان أصابه سهم مسوم فبهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف من يتسمم
من الذي وجه اليه هذا السهم . انه اذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق
والمثل فان كل امرئ منا يجب أن يبدأ من اغترار شيطان الشهوات ولا يصح أن

ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم النيرفانا بل يجب عليه أن يأخذ توا في اتساع
طريق الحقائق الأربع البقدسة وقاعداً ذلك من شأنه أن يعطل الوصول السى
تحقيق طمأنينة النفس وسلامها • ويصح في ختام هذا العرض السريع للمذهب
البوذى أن نعتقد مقارنة سريعة كذلك لجنة وبين المذهب مونيهاور الفيلسوف
الألماني المشائم • فالفكرتالأساسية في فلسفة مونيهاور كما هو الحال لىسى
المذهب البوذى هي تخلص الانسان الذى قيده الشهوات الى عجلة (اكسيرون
كما تقول الأساطير اليونانية ملك استغاثجوجر في الالب مدينة الاله ولما استعلى
وركيه الفسور أمر ابو الاله بأن يقذف في النار وأن يقيد الى عجلة ملتبهة تسدور
على الدوام) •

وتالم الحياة في نظر مونيهاور - عذاب دائم وخزى يحس به البر في تسارة
نغمه ولما كان هذا العالم لا يناسك ولا يبقى الا بسبب ارادة الحياة المصمساء
(فريزة الانسان في حب الهقاء) فوجب تعظيم هذه الارادة عن طريق التأمل
والتفكير • وعن طريق اخضاع دل مشهورة تتحقق كما قلنا حالة النيرفانا في البوذية
وهي مثل الحالة التي وصفها مونيهاور في كتابه " العالم بوصفه ارادة وتصور " •
وصفها بأنها السلام الذى لا يحكر صفوه شى • والهدوء العميق وطمأنينة النفس

وهي حائلة لا يمننا الا أن نتوق الى تحقيقها حين يهتدى اليها
عقلنا وغهالنا لأنها دون سواها الحقيقة التي لا يشوبها
زيف وهي جسيمة بأن توفيقنا من قهود العادة الى عالم السروح
الصريح .

(٢) الفلسفة الأخلاقية عند الصينيين (كونفوشيوس)

ان الباحث في التفكير الصيني يلاحظ أنه يختلف تماما في نمطه عما هو معروف مع أنماط الفكر التي القناها في الغرب والشرق على حد سواء . وهذا الاختلاف يرتبط بالأسلوب والمنهج والأهداف . فالأنماط الفكرية المألوفة تقوم على المنطق والافتقار العقلي وتبحث في حدود المعرفة وما وراء الطبيعة في حين أن العقلية الصينية لا تسمح هذا النمط من التفكير وربما كان ذلك بتأثير العوامل الطبيعية وظروف الحياة الواقعية . فإذا كان المنطق يتطلب صرامة الاستدلال ودقة البرهان الذي يصل إلى يقين لا يأتيه الباطل أبدا ، فإن حكماء الصينيين كانوا يسمون دائما إلى تبسيط آرائهم بلغة سهلة تفهمها العامة ولا تنحصر على مخاطبة الصفوة .

ومع ذلك فإن كانت الفلسفة الأخلاقية الميتافيزيقا من أهم فروع الفكر الفلسفي في الغرب ، فإننا لا نجد ذلك في الفلسفة الصينية وعلى وجه الخصوص في كتابات الحكيم الصيني كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد . نحن نجد لدى كونفوشيوس حديثا عن " الطبيعة البشرية " وطرائق السماء " . وهو حديث أخلاقي ميتافيزيقي كما يتضح من عنوانه .

والفلسفة الصينية لا تبحث عن المعرفة في ذاتها أي المعرفة من أجل المعرفة ، وقد كانت غاية المنهج عند الصينيين هي التثقيف الذاتي وتحسين

السعادة، ومن هنا كان الضيق عليها يستهدف أنماط السلوك الواقعية. وقد عرفت الفلسفة الصينية عن تأسيس مذاهب فكرية لأن هدفها الأسى هو الوصول الى تكوين "الحكيم الباطن" و"الملك الخارجى" أما الحكيم الباطن فأنفسه الانسان الذى أقام الفضيلة فى ذاته وأما الملك الخارجى فهو الذى أنجز أفعاله رائعة هيأت له مكانة سامية فى هذا العالم. ولذا كان المثل الأعلى هو الجمع بين الحكمة والملك، وربما كان هذا ما أراد أفلاطون فى محاورته الجمهورية.

وقد كان الحكيم الصينى يبحث عن مركز قىادى فى مجتمعه لكن بمسار تطبيق مبادئه السامية علما. وهو عندما يفشل فى الحصول على هذا المركز كان يعكف على تأليف الكتب لمصوغ اتجاهاته النظرية. وربما كان هذا هو عسبب قلة الانتاج الفيلسفى فى الصين قديما.

وإذا كانت الحكمة عند فلاسفة اليونان كانت تنطوى على جانب معرفى لا يقل أهمية عن الجانب الأخلاقى، فإن الفلسفة الصينية ربما كانت تفصل بينهما هذين الجانبين. فالحكيم الصينى الذى يمتلك فى الحياة ويتصرف بشراء القسم الأخلاقية لديه قد يفتقر تماما الى المعرفة الثقافية. أما الانعاس الضمير على القيم فإنه يظل شرا حتى وإن اكتسب معرفة لا حدود لها.

وإذا كانت الفلسفة الغربية قد ميزت بين الذات والموضوع وفصلت بينهما تماما فإن الفلسفة الصينية قد افتقرت الى التحديد الواضح الذى يفصل بين الفرد والكون وربما كان هذا هو السبب فى غياب نظرية متكاملة للمعرفة فى الفلسفة

الصينية • وإذا ظهرت بعض المدارس الفلسفية التي تحقت في البحث من مشكلة الذات والعالم ، فإن هذا الظهور مروره الى التأثير الخارجى القادم من الفكر الهندى •

حقا لقد أعلت الفلسفة الصينية من شأن " الحكيم الهائلى " كما اهتمت لى البحث من طرائق التشخيص الذاتى والتواصل بين الذات منذ أقدم العصور وهذا ما استعان به حكام الصين حديثا فى دفع الجاهيل للاستجابة لآراء الزعامة وهو ما ساعد الى حد كبير فى تطوير الصين الحديثة •

وإذا كان بعض المعاصرين من الأوروبيين يدعى بأن نجاح الاشتراكية فى الصين مرده الى الفقر الذى ابتليت به البلاد أجيالا طويلة وإلى الظلم الذى فرضه نظام الاقطاع ، فإن هذا الادعاء لا يمثل الا جانبا من الحقيقة لأن توطيد دعائم الاشتراكية الصينية قد أعاد كثيرا من الحكمة الصينية التى تأملت منذ آلى الصين • وقد زعم بعض النقاد أن الفلسفة الصينية تختل الى الضميمة • وربما كان يهت هذا الاعتقاد هو عدم وجود كتابات منظمة ومنسقة تماثل كتابات أفلاطون وأرسطو مثلا • غير أننا من الممكن أن نمثل بين الفلسفة الأخلاقية التى ظهرت فى الصين قديما وبين الفلسفة الأخلاقية التى مارسها سقراط — كبر فلاسفة اليونان • فهذا الأخير لم يترك كتابات منظمة أو منسقة ، ومع ذلك لا يمكن أن ندعى انه فلهسوف بلا ضميمة •

"كونفوشيوس"

مخصيته :

يعتبر كونفوشيوس واحدا من عدد قليل من الرجال الذين ظهرتوا على مسرح التاريخ البشري وما انكوا يؤثرون فيه تأثيرا عميقا ، بفضل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية ومجزاتهم الفكرية الرائعة وفي وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصيني طوال الألفى سنة الماضية في كلمة واحدة (كونفوشيوس) . إذ لن نعيش على أي فرد في تاريخ الصين أثر هذا التأثير العارم في حياة أمته وفكرها : مدروسا وشاقلا ومفهما ومبدعا للتراث الثقافي والأدبي ، وفق إلى أبعد الحدود في صياغة الذهن والخلق للصينيين ووضعها في قالب فريد . وإذا كانت الصين قد تعرضت لاختلاف التيارات الفكرية من فلكية ودينية لاسيما النافذة والبوذية فإن سيطرتها على الذهن الصيني وتأثيرها على اتجاهات البلاد الفكرية ، كان وقتيا ، لمصرعان ، ما حظ عليها النسيان ، على حين صد التكثير الكونفوشيوس لمعاديات الزمن ، وظل يهيمن على الفكر الصيني منذ تخليم الجنيح بغلته إبان القرن التاسع الميلادي . وقد بحثق الصيني البوذية أو النافذة أو الاسلام أو المسيحية ، لكن بظل في جوهره كونفوشيوسيا .

إذ ليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد بقر به المرء أو بلغظه ، ليس قصد أصبحت جزءا لا يتجزأ من المجمع ، وقسما ملصقا بفكر الأمة كمجموعة . بل لقد أصبحت المعنى المقصود من كلمة (صيني) . وليست الصفات الكونفوشيوسية

مجرد شريحة طائفية معينة وسننحها لكتنها التراث الفكرى لشعب بأسره .

وتجانبها فى سميها لفهم كونفوشيوس ء صميمات صخمة تتبلور فيها أضفاساه الصينيون على شخصيته من أساطير وحاكوه من أقاصيه ء رسيوه اليه من روايات ء الأمر الذى يهرقل جهود الباحث لاجلاء حقيقة هذه الشخصية الفذة واستكشاف أبعادها الواقعية . وثمة باعثنان لتشويه شخصية كونفوشيوس وتحريف معالمها .

الأول : تطوار اعجاب مريديه به الى تقديسه فعمهم الى اقدمال سلسلته سب محكمة نعل بين أجداده وأباطره الصين .

الثانى : سعى من هدد مصالحهم هذا الفكر الثورى الى ابطال مفعول هجمات على الامتيازات المتوارثة ء عن طريق تحريف أقواله وأسائه عرضها .

فمن ثم سصدق عن عرض الرواية المأثورة عن حياته وفكره ء ونكتفى بسايراد حياته وتراثه ء بعد انتراع ما على بها من الأساطير والخرافات . ولد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق . م . بامارة (لو) قرب مدينة تشوفو بولاية شانتونج . وأجسداده ينتمون الى البيت الملكى لدولة (سونج) لكن جده الأعلى قد انتقل الى (لسو) حيث حل الفكر بالعائلة .

فكر نفوشيوس .- وفقا لهذا الرأى - قد انحدر من طبقة اجتماعية نبيلة المحتد ء لكن انحطته بها تصاريق القدر الى الفقر والسفة .

واسم كونفوشيوس صيغة لانتهية للاسم الصينى (كون فوتزو) ويعنى الأستاذ

(كون) ، واسه الأول (تشيرو) وكنتية (تشونج ني) .

وتذكر حاد وصينية أن والده كان ضابطا ذا شأن في دولة (لو) ومات ولم يكن كونغوشويس قد تجاوز الثالثة ، فقامت والدته على تربيته . وعندما بلغ التاسعة عشر ، تزوج والتحق بوظيفة أمين استازر غلال بحكومة تلك الدولة ، ثم شغل وظيفة ملاحظ أراضي الدولة . وبعد ما سر بريطانيا من التجارب - وضع ملك من الناحية التاريخية - بين عام (٠ هـ) الميلاد رئيس وزراء دولة (لو) ، وكان نجاحه كسما تدعى السجلات التاريخية الصينية - ما حقا الى درجة شغيت دولة (شيسي) المجاورة ، استفحال نفوذ دولة (لو) بفضل ادارة كونغوشويس الحكيم . فكان ان عطلت على انفساد تأثير حكمه كونغوشويس ، فأرسلت الى حاكم الدولة فرقة من الجن أجبل الرافعات فانتنن بها ، فأهمل عشرون مملكة ، فأصيب كونغوشويس بفتنة بالبحر ، فاستقال من وظيفته ، وجمع حوله مريد به وطلق - منذ عام ٤٩٧ ق م - بجهنوب ارجاء دولة الصين الاقطاعية ، فتعرض لمشاق وأخطار لا مكان لتصلها هناك . وأخيرا استقر به السطاف في مستقر رأسه بعد نزول استمر ثلاثة عشر عاما ، فمكث هناك ثلاثة أعوام يلقى الدروس على مريد به . ومات عام ٤٧٩ ق م ، ودفن بمقاطعة (تشونفو) ولا يزال قبره يزار حتى الآن .

ولقد وصف كونغوشويس نفسه بأنه وقتما كان شابا يافعا ، كان (لا شأن له ولا مكانة به يعيش في ظل ظروف ذليلة) ، فكان عليه أن يعمل ليسد رمقه . في حرف أغلبها حثير وضع ، الا أنه دأب على تثقيف نفسه ذاتيا .

والرغم من تأثير كونفوشيوس الجسم وأهميته الهائلة، لا نجد في مجرى حياته شيئا غير عادي، ولا نفع - عند بحث سيرته - على أحداث غير مألوفة، ولم تكن دنياه صافية الأديم. إذ كانت الصين - على عصره - منقسمة إلى عدد من السالك الصغيرة يتحكم الاقطاع في صائرها، وشوَّج بالمشاحنات الداخلية أو تشن أحداها على الأخرى حربا عوانا، فإذا اتحدت - اتحادا أو وتها - فلتقتال القبائل الهمجية التي كانت تنهض من السهوب، تشق طريقها صوب المناطق الصينية الخصبة لتنهب الشعب الصيني وتسلم خيراته. وكان أباطرة أسرة (تشو) - وكانت لهم سلطنة اسمية على بقية دويلات الصين - ضعفاء نجاة الحكام الاقطاعيين - وكان أبناء الأباطرة يتناولون آباءهم أو يقوم وزراءهم بهذا الفصل الأليم.

تفسيره

في غمار هذه الاضطرابات، وفي بحر من القسوة، وفي خضم انتفاة سلطنة عليها يدين لها الجميع بالولا، ويخضمون لحكمها، ظهر كونفوشيوس، فكان أن آلى على نفسه أن يستعيد للصين النظام والسلام. فلتجبه تفكيره للبحث في جميع سالك الصين عن حاكم يبدى استعدادا لتعيينه في مركز مسئول بحكومتها ووافسق على تطبيق آرائه في الحكم ونسب له - بالفعل - الالتحاق بأحدى الوظائف الرفيعة لدولة (لو) التي نعا في ربوعها. لكن نجاحه كان قسيرا الأمد، وكان الاخفاق نصيبه عليه في الحياة العامة. فأخذ يولى اهتمامه شيئا فشيئا - مظهر

تنقيف الشباب، أملأ أن يوفق فيما فشل فيه • وفي الحق • كان كونفوشيوس معاصرا منقطع النظر في بلاغته وحماسة لتأدية رسالته • ولقد تجميع في حلقته سائر الدارسين حوالي الثلاثة آلاف مرشد • لكن اثنين وسبعين منهم كانوا أترسبهم إليه • وأدناهم منه لفضلهم وأرجحية نقولهم •

كان كونفوشيوس يزدري دائما طلاقة اللسان وزخرفة القول • ولا تبهنوا المصادر الصينية عن القائه محاضرة عامة • لكن يبدو أنه قد أوشى قوة اقناع خارقة إذا ما تحدث إلى انسان أو إلى مجموعات صغيرة من الناس • وفي الحق تدلنا أقواله على ما كانت تحظى به شخصيته من جاذبية فائقة • وكان يمت آراءه في نفوس المتصلين به عن تقويم أوضاع عالمه • وفعلت دعوته فعلها تدرجيا • فاجتذبت السحرة حلقته الدراسية عددا من الناس أصبحوا مرشدين • ومنه ومن انتظم في صفوف مرشديه تكونت للدراسات العليا - أول مدرسة حرة خاصة • في التاريخ الصيني • وكانت المدارس وقتذاك ملقحة بقصور الأمراء والحكام • ويلتحق بها أبناءهم لتؤهلهم لشغل الوظائف الكبرى • واقتصر أسلوب الدراسة فيها على تدريب الطلبة على تنقيف الأعمال التي يرثيها الأمراء والحكام • واختلف الحال بمدرسة كونفوشيوس عن مدارس الارستقراطية في أن الغاية من التدريس انصبت على تنمية ملكات الفرد الذهنية وتنقيف عقله وتوسيع مداركه • كما ترك باب الانضمام اليها مفتوحا لكل من يستدى استعدادا طيبا للتصحيح • فكان ان جمعت حلقته بين الارستقراطي والعام البسيط • فسعى إلى إحالتهم جميعا إلى صادة أماجيد • وإذا كانت عملية التنقيف تنفق لدى الارستقراطية ولدى كونفوشيوس من ناحية تهيئة الطالب ليصبح

موظفا في الدولة ، اتجهت غاية التشريف في الحالة الأولى الى جعل موظفي الدولة أداة طيعة في يدى صاحب السلطان ، في حين رآ كونفوشيوس من أسلوب تشيغه أن يؤدي تلميذه دورا ديناميكيا في الحكومة التي يلتحق بخدمة ، باخضاع الأداة الحكومية لاحتياجات الشعب . فلم يتجه - والحالة هذه - الى التعليم حبا فيه . ولكن لاعداد وعمل من تلامذاته ينطلقون الى العالم صافحين عن مبادئه ومثله العليا . ومن أقواله المأثورة عن التعليم : (يجب أن تزول الاختلافات الطبقة من التعليم) . واننى لم أرفض قط تعليم أى فرد حتى ان وفد الى الاقدام وليس لديه ما يقدمه لقاء تعليمه سوى قطعتين اللحم الجاف) .

ولما كان قد آلى على نفسه تحويل رجال من أصول متواضعة الى "أما جسد" في وسعهم التصرف في المحافل تصرف النبلاء ذوى البجد - لينفذوا الى معانيل الأرستقراطية ليهشوا مبادئه - حرص على تعليمهم دقائق آداب السلوك وأساسيات الرسومات ، فلا تمجب لما تنفر عليه مآثراته من بيانات تفصيلية عن هذا الموضوع . لكنه لم يكن يتردد في نهذ تلك القواعد ان جافت العقل وخرجت عن النطق العام ، ونبت عن الذوق السليم . ومن الناحية الأخرى ، لم يهين تقديره أهمية العادات البرعية فكان - في هذا الشأن - أسير البيئة الصينية المحافظة .

وتضفى الروايات الصينية القديمة هالة من التقدير على شخصية كونفوشيوس حتى لتكاد أن تنسب اليه تأليف جميع ما انتجه الفكر الصينى في جميع عصوره . فهو تعزو اليه تأليف ما يعرف في الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة" وتشمل كتب :

التغيرات ، الأناشيد ، المجلات التاريخية ، الطقوس ، حوليات الربيع والخريف ،
الموسيقى .

لكن أثبتت الدراسات العلمية ، انه لم يؤلفها ، لكنه استخدمها في تثقيف
مريديه ، وكان أول من استعان بهم في تعليم جمهرة الناس . وكانت الثقافة
والتعليم وقفا على الصفوة من الحنّام ومن ينوّد بهم . وهو الذي شق الطريق أمام
العلماء والفلاسفة ليجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم . ولا شك
أن الهدأ الذي اخضله كونفوشيوس في قبول أكبر عدد ممكن من طلاب المسلم
في حلقته الدراسية ، دون اعتبار لمراتبهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم ، وفتح
طلبته فورا متساوية في تلقى العلم عليه - مع تمنّهم في الاطلاع على جميع ما
يصل الى أيديهم من مخطوطات - لا شك أن هذا الهدأ يعتبر خطوة جسارة
صوب تحرير العقول من أسطر القيود الفكرية البالية .

ومن رأينا أن كونفوشيوس - في العالم الصيني - يناظر سقراط في عالم
الغرب ، من ناحية أوجه النشاط والتأثير على تطور المجتمع الذي عاش كل منهما
بين ظهرانيه . ويتجلى هذا التشابه من المقارنة التالية :

- ١ - اغترى الفيلسوفان عن الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية .
 - ٢ - اعتبر سقراط نفسه انسانا عهد اليه القدر تنفيذ رسالة مقدسة ورأى أن
واجبا عليه اسباغ الاستنارة على اليونانيين . كذلك كان الأمر بالنسبة الى كونفوشيوس
الذي هتف ذات مرة قائلا :
- " أوجدت السماء الفضيلة الكاشنة في ذاتي " .

٣ - استخدام سقراط طريقة التفكير الاستقرائي ، لابتداع أوصاف جامعة ،
ابتدئ من وراثتها - كما يقرر هو نفسه - وضع معايير للسلوك البشرى . ونجسد
كونفوشيوس بالمثل يفسر مذهب "تصفية الأساء" معتقدا أنه اذا ما تحسدت
معانى الأساء ينجم استخدامها معايير للسلوك .

٤ - أعلى سقراط من شأن طبيعة الفرد الأخلاقية . كما أن كونفوشيوس تسد
اعتبر فضيلة الانسان الكاملة ذات أهمية أعظم من كفايته فى الوظيفة الحكومية .

٥ - لم يولف سقراط ذاته كتبها . لكن استخدم الكيرون اسمه عند كتابته
مولفاتهم . من ذلك أفلاطون فى مؤلفه "الحوار" وبالمثل يقال عن كونفوشيوس
الذى يتردد اسمه فى عدد ضخم من المؤلفات الصينية فى عبارة "قال المعلم" .

٦ - اتسع نطاق مدرسة سقراط الفكرية بعد وفاته ، بفضل جهود أفلاطون
وأرسطو ، حتى أصبحت قطب رحى الفلسفة الغربية . ونفس الطريقة امتد مجال
مدرسة كونفوشيوس الفكرية بفضل جهود منشيوس ، وهون تزوجتى أصبحت هى جاع
الفلسفة الصينية .

ولا تحبته فى أن التجارب التى جابته كونفوشيوس قد زودته بفكرة واقعية
من آلام عامة الناس ، فأتجهت عنايته اليها . ولقد لمس تشوش العالم وتفكك أوصاله
واحس بضرورة اجراء تغييرات شاملة على أوضاعه . واتجهت له فرصة الاختلاط
بالارستقراطيين فكون فكرة سيئة للغاية عن معظمهم . فجدد يشعر فى بعض
كتابات الى نبلاء عصره الطفيليين بقوله : "من الصعب شيئا نافعاً ينهض به أساس

يتمشون بطونهم بالطعام طوال اليوم ، في حين لا يستخدمون عقولهم أبداً . ان
المقابر - أنفسهم - يغفلون شيئاً ، فهم أفضل - الى حد ما - من هؤلاء
الغاملين .

واقضى نكالب النبل على الاستمتاع بأطيب الطعام واغراق أنفسهم في ألوان
الفرح تغالبهم في ابتزاز الأموال من الشعب وسخير الغاملين في تشييد مشروعات
رفاهة عيشهم ورغد ، وفوق هذا كله ، كان النبل يمارسون رياضتهم المحببة التي
تفوسهم : الحرب ، فطلق بعضهم يعتدي على البعير الآخر دون أي مصلحة قومية
تجني من وراء ذلك سوى الطبع وقتل الفراغ . وكانت جمهرة الشعب تقاسم
وحدها حماقات المدوان ، وهذا ما لم يرض عنه كونفوشيوس ، إذ كان يفتت
الحرب ، إلا ان استخدمت لردع فريق من الناس يسمى لاستعباد فريق آخر ،
ولا ينفع لردع عن المدوان الا استخدام القوة . إذ كان كونفوشيوس ، بعد القوة
الطباة الأخيرة الذي لا يستخدم الا بعد استنفاد أساليب الاقتناع ، وان يلجأ
اليها لكفالة العدالة ليس الا ، وتطالعنا بهادته في هذا المقام التي عبر عنها
بأقواله التالية :

أولاً - إذا أحسست صادقا بخطئي ، بأخذ الخوف بسطام قلبى حتى لو كان
خصى لا يهمه له لكن ان انبأنى ضميرى أننى على حق ، فأننى أضى قدما السى
الأمم حتى لو قنتى العشود الهائلة .

ثانياً - لا يستطيع جيش ان يقاتل بفاعليته ان لم يدرك جميع المقاتلين -

بما فيهم الجند العاديون - السبب الذي يقاتلون من أجله وان يقتنعوا بمدى
فضيلتهم ، فالروح المعنوية تتوقف على الانتفاع المعنوي .

ثالثا - قيادة أناس الى معترك القتال دون أن يتعلموا الحرب ، بمعنى
القضاء عليهم .

ولقد أدرك كونفوشيوس أن هذه الآراء تناهى أفكار الاستقراطية لكنه مضى
بدأب على نشرها وطلق يحمل لكر شوكة النبلاء ، وكان لقب "الماجد" - حتى
عنده يطلق على الرجل المرموق المحتر الذي ينتمى أجداده الى فئة من المجتمع
أعلى من عامة الناس وما كان في وضع أحد أن يطلق عليه هذا اللقب الا أن انتسب
الى هذه الطائفة ، مهما يكن من أمر سوء سلوكه وفساد أخلاقه ، فكان أن غسـب
كونفوشيوس استخدام الاصطلاح تغييرا تاما عن طريق توكيده بأن الانسان يصبح
ماجدا ان كان له الأخلاق وسلوكه سلوكا نبيلًا . وبالأحرى ، أنكر إطلاق هذه
الصفة على انسان لا يؤهله خلقة لاضافتها عليه مهما يكن من أمر نبوته .

- دعائم فلسفة كونفوشيوس :

لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائي حتى تولدت أسرة " تشو " حكيم
البلاد ، ويعتبر مؤسس الأسرة : الطك " ون " ودوق تشو أعظم مدعي ثقافة تشو
أهمية . ولقد حكم أخلاف دوق تشو مقاطعة " لو " (محط رأس كونفوشيوس) ،
ومن ثم ، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهورا للعيان في هذه الولاية من غيرها ، وكان
لذلك تأثيره في اتجاهات كونفوشيوس الفكرية . إذ قد أشرب حبا بثقافة الصين

القديمة وكان يتيه بها اعجابا . فآلى على نفسه تخليد مآثر الملك "ون" - وقد ظهر قبل كونفوشيوس بخمسمائة سنة - الذى أبدع ثقافة "تشو" وفقا للمأثورات الصينية ، واحياها فى شرق الصين . ولا شك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة ، دليل على نظرة النزعة المحافظة على طائفة عن آرائه .

واتخذ كونفوشيوس موقف المشكك المرتاب . ويستدل على ذلك من رده على سؤال لأحد مرديه عن تأدية الواجب تجاه الأرواح : " انك ما تزال عاجزا عن القيام بواجبك تجاه الناس ، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح " . وهذا مما سأله مرید آخر عن الموت تخلص من الاجابة بقوله : " انك لا تستطيع فهم الحياة ، فكيف يمكنك فهم الموت " .

ومن رأيه ، ان انتفاء النظام من عصره قد جاء نتيجة تحلل أوضاعه الاجتماعية . ويبدأ التحلل بانقسام الدولة الى عدة مقاطعات يهيمن على شئون كل منها أميره ثم تسير الدولة - بعد فترة - فى طريق التحلل ، يهيمن الوزراء على شئونها العامة . ويتزايد انحدارها بسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها . وهكذا ، وهنا يجد الناس ألا ملجأ من الثورة على حكاهم ، لتقوم ما اعوج من شئون الحكم .

وتستقيم أوضاع البلاد - كما يقرر كونفوشيوس - يجب أن يلزم كل انسان مكانه . بأن يتبوأ الامبراطور المركز الخلقى به ولا يتعدى النبلاء والـوزراء اختصاصاتهم وألا يجاوز عامة الناس حدودهم : فالوالد يظل والدا والابن ابنسا والزوجة زوجة . ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ "تقويم الأسماء" . ويعلق عليها

فما هو الحل الذي ارتآه كينفوشيس لصايب عصره وشروبه؟

وليس هذا الحل بالشئ الفريد في حياة البشر الفكرية . لكن الأسباب التي
ساقها كونفوشيوس لاختراع الناس بكفاية الحل واهليته تستحق الاهتمام الفائق .

فأولا - لا يضع في حسابه أى ضرب من ضروب النفع المادى لاستحالة الناس لممارسة الفضيلة الكاملة . فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزورون الفضيلة ويشتحون بها . وقد أهاب بعريديته بأن يوطنوا النفس على سجاينة الفقر وملاقاة الكرب . ولا يتفق الجرى وراء الكسب المادى مع قواعد الفضيلة ، بل أنه ليجانبها في غالب الأحيان ، فما النفعة المادية الا مطلب ضعيف العقل قصير النظر .

وثانيا - لم يتوصل - الا في أحوال نادرة - بالآراء الدينية ليستمالهم . ويبدو أن كونفوشيوس - من الناحية الشخصية - كان يتنازل لورع الصديق ، لكن قصد عاش في عصر اتسم برهية الناس وخشيتهم خوارق الطبيعة وامثالهم للخرافات وممارستهم ضروب الشعوذة ، واعتقد حكام عصره اعتقادا جاشعا في طائفة أحلام التنبؤ . وكانوا يصدقون - تصديقا - أعشى - ما يقال عن فاعلية فصول الكهانسة وقوة أرواح الموتى على الأضرار بالأحياء ، كما يؤمنون أيماننا لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطير . والأعاجيب المصطنعة . وكان الناس - على عهد - ينتابهم الفزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف ، ولم يكن قد انقضى سوى مائة عام على ابتلال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد .

ففي محيط كهذا ، أثر كونفوشيوس صرى الأنظار عن الميتافيزيقيات وخسوف وأرق الطبيعة والنفوس ، ونوجه الأذهان الى مشكلات المجتمع البشرى الجوهرية والاهتمام بتنظيم الدولة . وكان إيمانه عارفا بنظام طبيعى خلقى . وكانت السماء - لديه - "حاية رانية حاوية" الأمر الذى يقتضى من الانسان أن يحمل ومسئ

أرادتها ، ويتأتى فهم هذه الإرادة بدراسة التاريخ . ومن رأيه أن في تقاليد
الماضي وعادته وهنئاته الثقافية كما في تجارب البشرية - ما يميز فكرة وجود
ناموس خلقى يكمن في نغمة الانسان . ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتى الملكيين
الحكميين (ياو) و (شين) وغيرهما من حكام الصين الصالحين ووجمل فيهم مثلاً
عظيماً علياً في تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العادل . ذلك أنه قد آمن بأن
هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة الكاملة التى يزود عنها في كتاباته ، وتمثل أنماطهم
وأبام حكمهم كل ما هو سديد وصالح في التاريخ والمجتمع للصينيين .

ولقد ارتد كونفوشيوس بهذه - خاصة - الى عصر تم خلاله الصين الأمس
والرخاء في بداية حكم أسرة " تشو " (الذى بدأ حوالي القرن الحادى عشر قبل
الميلاد) وقتما شهد مؤسسا الأسرة العظام نظم الحكم واستنوا الطقوس والشرائع
وأقاموا للقائمين على الحكم الاقطاعى درجات ومرتبات . وأبدعوا الفنون للترفيه عن
الزعماء والشعب - من ناحية - وليث الحكمة والفضيلة في نفوس الناس جميعاً ، فمن
الناحية الأخرى .

ومزا كونفوشيوس ضرور وعظه الى تنكب زعماء المجتمع السهل والشعائس
القوية وشغافهم عنها ، والى أنهم يمارسونها خطأ أو يفتخرون لأنفسهم المسكن
والشعائر التى لا يستحقونها . فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر قرينة على ملائمة
النظام الاجتماعى . وإذا كان اتباع الشعائر ينبغ الاستنارة الروحية قاطبة ، يحسب
اهمالها وانتهاك حرمتها انكساراً لفوضى خلقية عميقة وبداية الظلمة الروحية . إذ
تتمنى امارة استعمال الشعائر انتهاك حرمة الحقيقة وتلثم النظام الخلقى الذى

تمثله . ونجد كونفوشيوس يضمن في كتاباته اضطراب مجمع عصره وتداعى قهره .
وهذا ما جعله ينادى بضرورة "تقويم الأسس" بمعنى : ألا يفترق ظاهر الانسان
عن باطنه ، وأن يحترم الحن والشعائر نصا وروحا .

والافراق في تعجيد الشعائر ، لا بد أن يوحى الى أذهاننا بفكرة مفصلة
الكونفوشيوسية في النزعة المحافظة وبها الغنى من الحفاظ على الصيغ والرسوم
الظاهرة . وهذا ما التزمه فعلا ابان أيامها الشخلة . لكن يضم هذا الرأى بين
طبقاته أضواء وصفة الكمال والمثالية المطلقة على الماضي ، وتنصيه ... بالنالسي .
نموذجا للحاضر ، فيصبح حافظا للتقويم والاصطلاح لا المحافظة على الوضع الحاضر ،
وان سيرة كونفوشيوس - نفسه - لدليل ملموس على نزعة الإصلاحية انه قد نشد
الاحتفاظ بما هو صالح ، وتغيير ما هو سي . ولم تنصب دعوته لانشاء الحكمة من
الماضي - أساسا - على أشكال نظم الدولة والحكومة ، بل قد اتجهت فوق كسل
شيء آخر - الى القيم والمعاني الخلقية . ولقد عاش كونفوشيوس في ظل مجتمعات
اقطاعي فكان أن تأثر تصوراته للمجتمع الفاضل بالأوضاع التي سادت الصين القديمة
وبدارها تولى الحكام قيادة رعاياهم والعناية بهم وتثقيفهم وشهية أسباب العيش
الكرام لهم .

ولكن يجب أن يلزموا مكانهم في آخر طبقات السلم الاجتماعي ، والا سادت
الفوضى واضطرب النظام .

نظام كونفوشيوس الأخلاقي :

يتضح بعد الغرض السالف الذكر لدعائم فلسفة كونفوشيوس أن نظامه الأخلاقي - وفلسفته عامة - يستند على أيمان الفكر في الطبيعة البشرية ، مع ملاحظة :

أولاً - لا ينظر إلى الفرد بمعزل عن المجتمع .

ثانياً - لا يرى في المجتمع نوعاً من الذاتية الميتافيزيقية ، يجب الفرد مسن الوجود ، فيفنى من المجتمع تماماً .

فذلك لأن كونفوشيوس يعتقد بدأين أساسيين :

الأول : ان الناس - بالضرورة - كائنات اجتماعية . فالمجتمع قد ضاعهم - إلى حد كبير جدا - على الصورة التي هم فيها . على ان المجتمع - من الناحية الأخرى - يتألف من مجموعة أعمال يقوم بها الأفراد ، كل وفقاً لاستعداداته ويتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقاً لأفعالهم ، ويتحدد وضع الفرد طبقاً لها .

الثاني : لا يستطيع الفرد الانسحاب من المجتمع ، إذ يحدده ضميره عن انتمائه هذا الفعل ذاته .

ورتب كونفوشيوس على هذين المبدأين نتيجة هامة مدأوما خطأ تحول الفرد إلى ناسه : أي اعتزاله المجتمع . إذ يجب على الإنسان - ذي المبدأ - ألا يكون بعيداً عن تناول فهم المجتمع ، بأن يوطن النفس على أن يكون عضواً دائماً في نظامه .

وحيثما تتضح له مجافاة أوضاع المجتمع لنجاة الخلق ، عليه ألا يتردد على مساواة هذا المجتمع وتقاليد ، فينسحب منه ، بل يقع على عاتقه عبء هداية المجتمع : السبيل الصواب وحيلة على السير في الاتجاه السليم . أما إذا اتفقت عادات المجتمع وتقاليد ، مع العقل ولا ضرر ضار ، فعملية مسايرته ، ذلك لأن المادة كما يقفوسول - الملاط الذي يربط أجزاء المجتمع ببعضه إلى البعض الآخر برباط متين يكين .

ويستخدم كونفوشيوس - اصطلاح (لي) للتعبير عن هذا الحشد الهائل من العرف والعادات الاجتماعية التشابكة ، وتجدد يمسح عليها دلالة معنوية . إذ يضم بين طياته مجال الالتزامات برمتيها التي يفرضها الخلق الكريم . وحقا ، فإن فكرة الـ " لي " على أقصى جانب من الأهمية في برنامج كونفوشيوس التعليمي ، فإنه يعتمد التربية الثقافية قليلة الأهمية ان لم تقتزن بتوازن عاطفي ، ويعتمد على الـ " لي " لايجاد مثل هذا التوازن . هنا يطفر إلى خاطرنات يقره الأطباء النعمانيون في البلاد الغربية من أن التعليم الغربي - وان كان بالذهن يوفى في درجة كبيرة - الخفاقة واضح في تشريب النفس على كبح جماح الانفعالات ، فهو يهجز بالتالي عن ايجاد نرد مترن قادر على أن يتخذ مكانة - كعضو في المجتمع - سعيد نافع . ويعتبر كونفوشيوس اعداد الفرد ، اعدادا يؤهله للاستماع بعباده الحق في مواجهة الأزمات والمغريات .

وفكرة أخرى ذات أهمية أساسية في فلسفة كونفوشيوس ومنهاجه الدراسي : تلك هي فكرة الـ " تاو " التي تترجم عادة بـ " الطريق " . وأقدم معنى للفظ الـ " تاو " هو " الدرب " أو " المسلك " وكان يستخدم - عادة - قبل عصر كونفوشيوس -

بهذا المعنى أو في معنى أسلوب السلوك الذي قد يكون لا بالحس ولا بالمشي.
 يسمد عصر كونفوشيوسه ظهر أنجاع الفلسفة التارية (الذين اشتقوا اسمهم من
 الاصطلاح) فاستخدموه مدلولاً لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون أو مجموعة
 الأشياء بأسرها. أما عند كونفوشيوسه فلم يكن للفظ دلالة رمزية، بل كان يعنى
 "الطريق الرئيسى" الذى يجب على الانسان سلوكه للكفالة السعادة البشرية
 بأسرها فى هذه الدنيا.

وكما يتضمن اصطلاح "لى" المجاملة والخلق الفاضل كأيهما، يضم اصطلاح
 "تاو" بين طبياته دستور سلوك الفرد - من جهة - ومنهاج الحكمة الذى يهتدى
 تطبيقه لكل فرد أعظم قدر من الرفاهية والاعتبار وينأى كونفوشيوس عن خوض موضوع
 الحياة بعد الموت، ذلك الشديد ايمانه "بالكيف" أعظم من ايمانه بـ "الكيم"
 فليس بمحار حياة الانسان طولها، ولكن نفعها.

— علاقة كونفوشيوس بالدين —

يدور فى خلد البعض أن كونفوشيوس نبى صينى أو معلم دينى، وهذا ظاهراً
 لخطأ. ان يتبين لنا من استعراض كتاب "المختارات" احجابه عن مناقشة الموضوعات
 الدينية، وأن كان قد تكلم كثيراً عن السبيل الذى يجب على الانسان سلوكه. وقد
 سأله أحد مرديه ذات مرة عن كيفية التعامل مع الأرواح فأجابه: "انك عاجز
 عن التعامل مع الأحياء، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت". وقد
 استفسر مرده آخر عن الموت فأجابه: "انك لا تفهم الحياة، فكيف يتأتى لك فهم

الموت .

فمن هذه المبارات وغيرها مما يؤثر عنه ، اختلف الباحثون في أمره :

فبعضهم اتهمه بأنه مرء ، واعتقد البعض بإنشائه الى مذهب الشكسية ،
 ووضعه غيرهم بالاحاد ، وقرر آخرون أن الشجاعة لم تسعفه لسبب أو لأخسر -
 للاتصاح عن حقيقة نمو أفكاره لرواده .

لكن وردت بمأثورات كونفوشيوس عبارات يتحدث فيها عن السماء ، معبر
 الصين الرئيسى . ويبدو من استقراء كتاباته انه كان يحس بأن السماء قد استودت
 رسالة ابرء العالم الصينى من أوجاعه ، وآمن بأن السماء لن تخذله . وفى ذات مرة
 أظهر استهجاناً لعدم ثقة أحد به . لكنه أضاف بأن السماء تغيبه .

فما الذى يعنيه كونفوشيوس باصطلاح السماء ؟

ولا شك أنه لم يكن يعنى بالاصطلاح كائناً ذا مظاهر وأفعال بشرية ، فما كان
 لكونفوشيوس بالذات - أن يدركه على هذا الوضع ، فإذا فحصنا الأساليب التى يشير
 بها الى السماء يبدو أن اصطلاح يمثل لديه قوة كونية معنوية مبهمة ، فانه قصد
 أولى جماع اهتمامه الى الفرد وآمن بأن فى وسعه الارتفاع بنفسه ، لكنه يمدى رجاءه ،
 فى أن تعين السماء أولئك الذين يمينون أنفسهم . وكلن يتحسر لأن السماء
 لا يعتمد عليها ، بدليل أن الاعترار يزدادون رفاهية ولا تستقر جهود الأخيار
 الا عن العدم . ومع ذلك فان فكرة السماء قد وهبت الاحساس بأنه تنتصب قوة -

في مكان ما من الكون - قوة تقف الى جانب الانسان الذي يكافح وحيدا لاختناق الحق .

ولم تتعرض العقائد الدينية الشائعة في عصر كونفوشيوس - للحياة بعد الموت ولم تستند من هذه الفكرة للحد من استفحال الشرور في المجتمع أو كونه سبباً للحسن للمحسن على الفضيلة . ولم يناقشها كونفوشيوس - كما رأينا - وجاءت آراؤه في كثير من المسائل مهادية عصره الدينية . ولقد لعن تقديم القرابين ، اذ عدها - بصفة عامة - صفقة مبادلة يستفادها بكرس صاحبها للاسلاف والأرواح الأخرى قدرا من السلع برجاء تسلم قدرا أكبر من النعم والبركات . وطالب بتقديم القرابين بنفس الروح التي تقوم بها الهدايا الى الاحياء ، لا أن تقدم توقعاً لنيل جزاء أو دونه بلا .

ولكن ، هل كان كونفوشيوس يعتقد حقاً بأن الأرواح تنعم بالبركات على من ترضى عنه ؟

الظاهر أنه لم يكن يؤمن بذلك ولقد عملت آراؤه على الحد من تأثيرها على الناس - لاسيما المثقفين - فتقلص نفوذها تدريجياً الى أن زالت من الميثاق تماماً إبان العصر الحديث .

وشدة فكرة دينية أخرى لم يتمرر لها كونفوشيوس بمواجهة تلك الفكرة التي كانت شائعة في الصين القديمة ومدارها أن الطلح ابن الساء ، وان الحكام

الانطاميين يستمدون شهرة حكم الناس من قوة أجدادهم النبلاء الذين يقيمون في السماء ويرمون معايير أحفادهم وكانت الفكرة تحيط بأشعارات الارستقراطية بسلامة سماح مكن بحميتها من الانتفاضات الشعبية . فلم يوجه كونفوشيوس هجمات صاعرة الى وجهة النظر التقليدية هذه ، لكنه جعل من شروط الحكم توازن الخلق العالم ورجاحة العقل في الحاكم دون نظر الى منتهى وكان يشير الى أحد مريديه من ذوى الأصل النواضع بأنه - لرجاحة عقله - تدبى العرش يوما ما .

وكان لكونفوشيوس طائفة من المعتقدات الدينية ، غير أنه صدى عن اتخاذها أساساً لفلسفته . وهنا يتشابه مع العلماء المحدثين . فلقد كان يتحسس طريقه صوب الحقيقة ، باستخدام وسائل الملاحظة والتحليل ومن أقواله : " على المرء ان ينصت كثيراً وأن يترك الجانب المشكوك فيه وعما أنه يتكلم بحرص فيما يتصل بالماضي انظر كثيراً ، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح ، وتصرف بحكمة فيما يتعلق بالبقية " ولم يذكر شيئاً عن ادراك الحقيقة من طريق ذلك الذي ينبثق من استنارة صبهة لا يدركها العقل ، إذ نجد - على النقيض - يقرر من غير التواء أن " التأمل " وحده لا يبرشد الى الحكمة كما يقول " الانصات الكثير وانتخاب ما هو صالح واتيك ، والرؤية الكثيرة وتذكرها : هذه كلها ، هي الخطوات السبلى يتم بواسطتها الادراك " . وفي الحق ، دأب كونفوشيوس على السعى لاقامة صرح من الآراء لا ينزل ، ويبلغ درجة من القوة بحيث يستخدم أساساً تعيد عليه حريسة الجنس البشري وسعادته فكان عليه - والحالة هذه - ان يستخدم في بنائهم مواد ملائمة ، يعلم من أمرها ولكتبتها على أوسع نطاق . فكان أن عزى من استخدام

فلسفة الالهيات والرجاء الدينى ، واستعاض عن ذلك باقباله على الانتفاع بغطرة
الانسان واستخدام طبيعة المجمع - وفقا لفهمه وادراكه - فى تشييد منحاه
الأخلاقي . وبذلك نأى بالاخلاقيات عن الميتافيزيقا .

- هادى كونفوشيوس السياسية :

السعادة عند كونفوشيوس ، هدف الانسان وأمله المرتجى . ولهذا ، يصر
الحكومة العاملة بأنها التى تكفل السعادة للشعب . وإذا كانت السعادة هى
الخير ، وبعد الانسان عادة - كائنات اجتماعيا ، يمتنع كونفوشيوس مبدأ "تبادل
المعاملة" ، ويعرفه بأنه " امتناع الفرد عن اتيان فعل يكره توجيه الغير اياه الى
ذاته " .

فواضح أن بذل الانسان جهده لكفالة السعادة للجميع ، يقود الى شمول
السعادة للمجتمع بأسره .

وليس كونفوشيوس بالساذجة ليفترض بأن مجرد الاعتراف بهذه المسادى ،
يحل مشكلات الانسان . فعنده ان الناس جميعا ينشدون السعادة ويتوق معظمنا
لرؤية من حولنا هانئين . لكن معظمنا يتصرف بنفسها ، اذ يؤثر لذة عاجلة أقل ، على
لذة أخرى آجلة أعظم ، كما أننا نتصرف تصرفا بعيدا عن فكرة تكامل المجتمع
بإثارتنا لسان سعادتنا الخاصة حتى لو تحققت على انقاض سعادة الآخرين
وهناهم . وتقعنا لهذه النزعات وللتفتيق الناس وروح التضامن فى نفوسهم ،
يحل بضرورة توافر درجة من التعليم العام واجبر المواطن المستنير ركن الدولة

الركن "وقد يجبر العقاب للناس - مؤثرا - على اطاعة ما يؤمرون به ، لكنه وسهولة
 قيمة لا يحول عليها ، ولا يمكن أن تكون بدلا عن التعليم ، وفي هذا يقول :
 " اذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالمسلطة المطلقة وتوقيع مصادري
 الحقيبات لاقرار الأمن والنظام ، فسينشد أفراد الشعب تحاشي الحقيبات غسبر
 طائمين باحترام السلطان واحترام ارادته . ولكن ان استعان الحاكم - لقيادهم -
 بالفضيلة (بفضل السنة والقذوة الحسنة) واركن على الحرف والمبادئ الصالحة
 التي يفرها الشعب وتنزل به منزلة التقديس ، منها هنا يرتبط الناس برباسات
 ممنوى مكون لتقوم أنفسهم واصلاح حالهم " .

ولكن ، ان جد الانسان في طلب هذا النبل الأعلى وذهب في تعداداته الى
 أبعد حد استطاع ، أفلا يقوده سعيه الى تحقيق حليم الفلاسفة القوضيين الذين
 يؤمنون بزوال الدولة في زمن عتيد ، لانتفاء النفع من وجودها ؟

لا يتطرق كونفوشيوس الى هذا الحد ، لأنه يعلم بالحاجة الى الحكومة
 الصالحة . نجده يهزو معظم الشرور الصارخة التي حفل بها عصره الى انقصار
 الجمع الصيني لوجودها ، وكيف تكون الحكومة فاسدة ؟

يرد كونفوشيوس فساد الحكم الى عرق القائمين عليه عن اقامة حكومة صالحة
 سواء لسوء نيتهم - لأنانيتهم وجهلهم - أو لقصور مؤهلاتهم . وشاط هذا كله
 تولى الحكام مناصبهم بالوراثة - وينبئ على هذا ، ضرورة أن يدبر دفة الحكم
 أنفا خاصر الأمة علما أو خلقا ، ويضع هذا شرطاً لتحقيق سعادة المجتمع وهنائه

ولا تتمثل الكفاية والأهلية بأي نسب، بالأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعي، بل
بتصلان - اطلاقاً - بالخلق والمعرفة، وشبههما التلميم السديد، ومن شمس
يجب نشر التلميم وإشاعته في جميع ربوع البلاد لتيسير أعداد الوهابين والمجددين
لنولى وظائف الدولة، ويجب أن يعهد بأمور الدولة إليهم.

وجدير بالذكر، عزوف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلي عن
عرشهم، وفي الواقع، لو كان قد طالب بذلك، لما لقيت صحته مجبها ولأخسده
الحكام تعاليمه. وهذا ما دفعه لهذا الجهد لاقتناع الحكام الوراثيين بأن
يملكوا ولا يحكموا. ويتم هذا بأن يدعوا تصرف أمور الإدارة إلى الوزراء الذين
يختارون لنفسهم. ومعتبر الوزير أعلى درجات المسؤولية الأدبية. ولما سأل أحد
مريديه عن موقف الوزير تجاه الحاكم اجابة على الوزير الا يخادع الحاكم، ولعله أن
يعارضه علناً ان اقتضى الأمر. وقد اخبر كونفوشيوس حاكم ولاية (لو) أنه اذا
سألت تصرفات الحاكم ولم يبدل المحيطون به النسيجة له فهذا قليل يتدبير
الدولة.

وشة نقطة ببرناج كونفوشيوس السياسي واضحة الضعف إلى حد كبير، فهو
يعهد إلى الحكام سلطة اختيار وزرائهم، فهم - والحالة هذه - يهيئون على
الحكومة بطريق غير مباشر. لكن يلتصق كونفوشيوس، المذراذ لم يكن أمامه سبيل
آخر يملكه نظراً للوضع التي نالت عليها الصين في عصره، لما كان في وسع أحد
أن يرفع صوته أيام الحاكم. وكان الجهل يخيم على عقول جبهة الشعب وتبرزهم
الخبرة السياسية تماماً. وهكذا النى المهيمل الوحيد المفتوح أمامه، اتفهم

التعليم أداة للتأثير في الشباب الذي يختار منهم الوزراء في المستقبل ، وفصله
يتكون رأى علم واسع يستطيع - بمرور الأيام - ممارسة الضغط على الحكام لتوليصة
خبرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية .

- دور كونفوشيوس في التفكير الصيني :

يقول كونفوشيوس عن نفسه " أنه ناقل وليس مبدعاً " . وفي الحق تتطور معاهدة
كونفوشيوس في الحضارة الصينية في إخضاع السنن والتشريع الصينية لأحكام العقل
والمنطق ، والواقع يعتبر مبدعاً عن طريق النقل . فيفضل أصالة الفكر في السترات
الصينية أنشأ مدرسة فكرية أنجبت اعلاماً عظيماً ما يرحوا يؤثرون في الفكر الصيني
حتى اليوم . فكتاب " التغييرات " قد وجد قبل كونفوشيوس " ، لكن استغنت عليه
الحواشي التي وضعها كونفوشيوس وسدوه الأهمية الفكرية التي أصبح عليها بعد
ذلك . والمثل يقال من ينابيع الفكر الصيني الأخرى مثل : كتاب الأشعار الغنائية ،
وكتاب آداب السلوك ، وكتاب الطقوس . . . الخ . ولو جردت هذه المؤلفات من عروج
المدرسة الكونفوشيوسية وتعليقاتها ، لما أصبح لها معنى وقيمة ، ولما ظل تأثيرها
يدوى في العقل الصيني حتى الآن . فلا بدع - والحالة هذه - أن يحد والقسم
" ولقب المعلم الأول " - الذي أطلقه الصينيون على كونفوشيوس - ما يبرره .

ولقد أعطى كونفوشيوس من شأن الأصالة الفكرية ، ومجد صفة الصدق وأبدى كرامته
للفرع العقلي والبهتان . فكان يحل ما يدعوه بـ " الصفة الأساسية " ، ويقصد بها
الاستقامة والعدل ، وفي هذا يقول : " يجب أن تكون حياة الإنسان قوية وطيبة

أن يتجنب خداع نفسه أو خداع الآخرين ، وأن يهيب " تمهيرا ظاهرا لما يرضى عنه
 غدا أو يعرض عنه . وتعد الاستقامة من باطن المرء ، فهي تمبير مباشر من قلبه " .

ومن رايه أن الانسان القويم يتصرف وفقا لما تحليه عليه مشاعره ، في حين
 يتصرف الانسان المموج حسب ما يراه الآخرون . لكنه يربط الاستقامة بالمعرفة في قوله
 " حسب الاستقامة من غير المعرفة يقود الى حجب الاستقامة بشار ضار " .
 ويعتمد بالمعرفة الالهام بالسلوك الصحيح ، أي ما يطلق عليه من التأثيرات الكونفوشيوسية
 سمة كلمة " لي " ويتبع معنى هذه الكلمة عند الكونفوشيوسيين فيتضمن الدماشية
 والمجاملة ، بالإضافة الى العادات الحسنة والسنة الاجتماعية والشرائع السياسية .
 وبالأحرى ، تضم كلمة " لي " بين طليعتها جميع أنواع السلوك البشري الحميد .

ويعرف كونفوشيوس الانسان غير الفاضل بأنه الذي يفتقر الى طبيعة أصيلة (أي
 الصفة الأساسية) . وتتضمن الطبيعة ذات الاصاله ، وتوافر تلك الصفات الأخلاقية
 التي تهيب على علاقات فرد بفرد آخر . وساطة تلك الصفات : صفة " الاخلاص البشري " .
 ويبرزها بكلمة " جين " الصينية . ولهذا الكلمة أهمية تصوي في التفكير الكونفوشيوسي
 وتتضمن غاية الاخلاص البشري ومعناها أن يحب المرء للناس ما يحبه لنفسه أو يتمير
 كونفوشيوسي " لا ترتكب في حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون في حقك " .

وفي الحق ، انجبت تعاليم كونفوشيوس الى ما أطلق عليه لقب " تشون تسزو " .
 (أي المعلم الماجد) صاحب النظر الثاقب والفكر المستنير الذي يحب صلحته
 الشخصية في سبيل الحفاظ على مصلحة الدولة ، ووضع رفاهية البشرية نصب عينيه .

على أنه يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الميلاد المحض أو المركز الاجتماعي لا يميز انساناً عن انسان، ولكن ما يميز المرء عن أخيه الصفات التي تجعله "مملماً ما جيداً" وتؤعله لأن يصبح - أكما صالحاً - ومفضل - مثل أفلاطون - أن يكون السلوك من ميين الحكماء، ففى ظل السلطان الحكيم الفاضل - وحده - يتجه الناس صوب النظام الكامل الذى يحقق لهم السعادة والهناء - وهم يتحورونه - عمن رغبة واقتناع بمفضل ما جيل عليه من صلاح، وما يتصف به من خلق كريم يدفع الناس للتعبه به واقتفاء أثره، ولا يمانه بأهمية المجابها وتحامها على النبت، وقسوف نفسه لتتخلف الثبان الذين يتوسم فهم الاصلاح، بصرف النظر عن أصولهم، وهو الذى استن تقاليد التعليم التى سيطرت على المجمع الصينى طوال تاريخه، ومفضله هيمنت على العقلية الصينية عقيدة التفاؤل القائلة بقابلية الانسان لمساوغ الكمال بمفضل التحصيل العلمى، والى تأثير دماليه، يرجع توفير المجمع الصينى للعلماء والأدباء بما لا نجد به هذا القدر العظيم فى أى مجمع آخره وإيمانهم بأن الاشتغال بالسياسة أسوأ الأعمال وأن غاية العلماء بتنظيم شئون الدولة أنهل رسالة يؤدونها فى الحياة.

وصفة القول، يحثون ما تقدم، أن السلوك البشرى يتشكل - ضسك كونفوشيوس داخل المرء أكثر ما يتشكل خارجه، وليس السلوك البشرى محسباً ثابتاً، لكنه قابل للتدويل ومن ثمة، فاتباعاً لتجاهات طبيعتنا، قد نتأين فى سلوكنا وفقاً للزمان والمكان، وعلى كونفوشيوس من شأن القسط من أجل القسط نفسه، وتولى مدرسة كونفوشيوس غاية خاصة للسيكولوجية البشرية، وهى سمة تتسم

بها مدرسته الفكرية •

وهنا يطالعنا أحد أقواله الماثورة " يتشابه الناصر تشابها تاما قسسي
ملابسهم الأصلية لكنهم يختلفون في عاداتهم المكتسبة " •

وانه وان لم يخلف لنا كونفوشيوس جوابا محددًا لتحديد واضحًا لمشكلات
الطبيعة البشرية فذلك لأن الأهمية التي أناط بها — السيكولوجية البشرية — من
ناحية تعيين طبيعة الانسان هل هي غيرة أو شيرة — قد غدت قضية المدرسة
الكونفوشوسية الكبرى •

وقد أمضى كونفوشيوس سنوات حياته الأخيرة مشغولا بالتدريس في ولاية "لو"
وكان قد أصابه القنوط بسبب أعراض الحكام عن تطبيق آرائه • وزاد الطين بلة
ان أحد وزراء عائلة "تشى" الحاكمة وكان من مريديه — أهدى الرعية بالفسرائب
لاعباع لهم الحاكم إلى الترفه فحبل عليه كونفوشيوس ونجراً منه •

ولما اعتد عليه المرض اجتمع حوله من دونه ورغب أحد هم في الصلاة فقال له :
" ان نوع الصلاة الخاص قد أدبته منذ زمن بعيد " • ولما حضرته الوفاة
ارتدى بعض تلاميذه أردية النبلاء ووقفوا حول فراشه في هيئة وزراء وهي الصورة
التي طالعنا نافي الى تخفيها أثناء حياته • فلما أفاد أنكر عليهم ذلك وقال : " لئن
تعدنى هذا التمثيل بالضحك الصامت ولن يهتكم • فمن تعجبون • النساء ؟
أو ليس الموت بين أيديكم أيها الأصقاء أفضل من الموت بين أيدي وزراء ؟ " •

ولم تنل تعاليم كونفوشيوس - أثناء حياته - قطعا من ذلك الصين المسمى
الذى حظيت به بعد ذلك . فلقد ظلت مئات السنين مجرد مدرسة فلسفية من عسرة
مدارس فلسفية متنازعة . لكن نزعة كونفوشيوس الانسانية أخذ يملو شأنها تدريجيا
متنصرة على المذاهب القائمة على المخاوف والتخلف ، فيفضل سماحة تعاليمهم
الكونفوشوسية وتمجيدها الفضيلة ، اكذبها أن تجنب إلى حظيرتها اتباع المدارس
الفلسفية التي لا تؤمن بصالح البشر . فمن توكيد حياة القيم البشرية ، يمكن سر
جاذبية كونفوشيوس الفكرية ، وهو القائل : " الحكمة أن تفهم الناس ، والفضيلة أن تحب
الناس " .

ولعل أهم ما في رسالته الفكرية : الايمان العميق بالديمقراطية الثقافية
فاذا كان كثير من المفكرين قد نادوا بحكم الشعب لنفسه ، فان عددا ضئيلا قد آمن
بقدره الناس - عموما - على التفكير بأنفسهم لأنفسهم . بل كان كونفوشيوس يصر على
أن يدير الناس على هدى تفكيرهم الذاتي ، وأبدي استعدادهم لمعاقبتهم في تثقيفهم
أنفسهم وإرشادهم إلى طرائق التفكير السليم ، على أن يمشروا بأنفسهم - على
حلل المشكلات التي تجابههم ، وهو القائل بأنه لم يعرف الحقيقة لكنه اقتسمدي
اليها عن طريق البحث عنها . ويتفرع من هذا ايمانه بأن في وسع البشرية التوصل إلى
السمادة ، ولكن في ظل مجيع تناقض يتألف من أفراد أحرار ، ولكن لن تتساقط
الحرية لهم ما داموا يتجهون إلى هدف معين غيرهم . ولذلك لا يؤمن بتولي فرد -
مهما يكن من شأنه - ارغام الناس على اعتناق مذهب على غير ارادتهم وتوجيه عقولهم
وفقا له ، ومن أقواله في هذا الشأن " اذا كان الانسان لا يتأل نفسه مما هو صواب

لنعمله وما هو خطأ لينتجبه ، فلا أدري ما الذى يمكننى فعله معه .

ومات كونفوشيوس عام ٤٧٩ ق م معتقدا أن رسالته اخفت ، كما اعتقد ذلك رجال عصره وتلاميذه . بيد أن الدولة أعلنت إبان القرن الثانى قبل الميلاد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للأمة ، وجعلت المآثورات الكونفوشيوسية المراجع الوحيدة للعلماء والساسة واستمرت تعاليم كونفوشيوس عبر القرون والأجساب موضع تيجيل ولها تأثيرها الطاقى - لا فى الصين وحدها - بل فى كوريا واليابان والهند الصينية . وتجاوز تأثير آرائه الشرق الأقصى فوصل إلى أوروبا الغربية نفسها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وقد أطلق القوم على كونفوشيوس لقب " الحكيم الأسى " والمعلم الأول " ، وأصبح قبره ومعبد به يدعى " تشو نو " بولاية شاننوج كمبة المثقفين الصينيين حتى قيام النظام الشيوعى ، كما شهدت له المعابد فى طول البلاد وعرضها .

- تعاليم كونفوشيوس -

أولا - تبادل المعاملة

يقرر كونفوشيوس وجود مبدأ واحد يشيع فى تعاليمه كلها يتمثل فى " السلوة وتبادل المعاملة " ويعنى بتبادل المعاملة أن يتجنب الانسان توجيه فعل للآخرين يكره هو توجيهه الى شخصه وهذا المبدأ مناط سلوك الانسان المحسن فى الحياة .

وسأله أحد تلامذته عما يعنيه بلفظ الانسانية فاجابه " ان تصرف وأنت

الكرم فكيف يكون جد برا يحمل اسمه ؟

ثالث - الاحترام الهوى :

قيام الابن باطعام والديه لا يحنى عند - كونفوشيوس - بره بهما ه فان
الخيول والكلاب تجد لها طعاما • فعلى الأبناء - فى المكان الأول - فريضة
توقير الأبوين • فان ارتأى الابن - أية فعلية عرضه - إلى الأبوين فى لطيف
وكياسة فان ضياء فلا يشتكى •

وفى ذات يوم أخبر أحد الأمراء كونفوشيوس بوجود رجل يدولته يتمسك
بالاستقامة إلى درجة أنه شهد ضد أبيه لاختصامه شاه من جاريه •
فاستنكر كونفوشيوس فعل الأبوين وقال : ان على الوالد أن يستمر على ولده
وأن يعجب الابن خطيئة والده ، فهل هنا الاستقامة الحق ؟

رابعا - الشماثر والموسيقى

يستخدم كونفوشيوس كلمة " لى " التى تعنى فى الأصل "شماثر" للشعبير
من جميع الصنع المأثورة التى تكون أساليب السلوك المثالية • ومن ثم ، تمتع
الكلمة لديه عن الشماثر والطقوس والمنن ، أو قواعد السلوك عامة • وأما
نكس الحال فندجد يوض بأن تخلص مراعاة الشماثر من التكلف والتزم الوجود ،
ويجب أن تتفق مع الظروف والملابسات وأن تسودها روح التوقير والاحترام لمن
ندرى لهم •

وكان يمتسك بالتقاليد . ويستدل على ذلك بأن أحد مرشديه اقترح عليه
ابطال عادة التضحية بحمل في بداية كل شهر قمري ، فرد عليه بقوله : " انسك
تعب العمل لكفى أوثر الحفاظ على التقاليد " . على أنه مو القائل : الأتمنى
الشعائر شيئاً أعظم من الجواهر الكريمة والملابس الفاخرة ، أو لاتمنى الموسيقى
شيئاً أكثر من دق الاجراس والطبول ؟

ومن رآيه أن التأديب من غير لياقة يبعث على السلب ، وأن الحذر بلا تأدب
ينتهى الى حين ويغيرها تشطور الجرأة الى تمرد وتستحيل الصراحة الى وقاحة .
ولا قيمة للشعائر والموسيقى ضد انسان يخلو قلبه من أحاسيس بالشفقة والرحمة
ولو احتدى الحاكم باللياقة والكماسة فى سياسته ، لاختلفت مشكلات دولته .

خامساً - الانسان الماجد

يؤثر فيه قوله فى الانسان الماجد :

إذا ما تجاوزت صفات الانسان الطبيعية صفاته المكتسبة ظلت عليه
الخلافة . فان تجاوزت صفاته المكتسبة صفاته الأصلية ، تحول الى مجرد انسان
يتحكم فيه الرغبتين . فإذا ما اقترنت الصفات الأصلية بالمكتسبة ، تحصل على
الانسان الماجد الذى يمتسك بكرم الأخلاق . فى أعماله وتصرفاته وليس
جميع الظروف والملاسات ، فان انحرف عن النهج الخلقى الكريم لم يفسد
جد يرا بهذا اللقب الرفيع . ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكرس
جهوده لكسب معاشه .

وسأله أحد مرديه عن "الإنسان الماجد" ، فأجاب : "قلبه غلو من
الخوف والقلق فهو عندما يمتد مرض أعماله لا يجد سبباً للخشية من الناس
أو مجراً لمذللهم إياه ، ولضهاج الماجد ثلاث زوايا : لا يحترق بالقلق لكسب
اخلاقه ، وهو لحكمته يرى من الحيرة والشوش ، ولشجاعته لا يخشى أحداً " .

ومن صفات الآخر أن الماجد أنه يمارسها يقول قبل التشير به ، ويتعاضد
الإنسان الماجد ، أما الخسيس فينحط ، وهو هادي ، ممكن ، أما الخسيس فهو
دائماً قلق وفي هم وكرب ، وأنه يدرك ما هو صواب ولا يفهم الخسيس إلا ما هو
مرح ، أنه يراعى الفضيلة في حين يراعى الخسيس الحيازة والاقتناء ، يفكر الماجد
في الصداقة المجردة ، لكن يفكر الخسيس في اجتناء المنفعة من وراء الاتصالات
الشخصية .

لا يطالب الماجد إلا نفسه ، أما الخسيس فيستجدي الآخرين ، ينشد الماجد
مساعدة الآخرين على إتيان الأعمال النافعة ويعترف عن بذل العون له يسير
لارتكاب الشر ، هذا عكس ما يفعله الخسيس ، الماجد واسع الأفق ولا يتشبع
لأحد ، والخسيس ضيق الأفق يتحزب في سبيل منفعة .

ومن أجمل أقواله : نتعلم أن نسد السبل على جيش لجب ، لكنك حمز
عن أن تجرد أكثر الناس انضاعاً من ارادته .

سادساً : الحكم بواسطة الفضيلة الشخصية :

يرى كونفوشيوس أن على الحاكم أن يبدأ بوضع نفسه موضعها الصحيح ، فإن

ثم ذلك فلن تجرؤ الرعايا على الانحراف عن الحق . فإذا كان الحاكم نفسه قويا عادلا ، تنصلح أحوال الجميع دون حاجة الى إصدار الأوامر . أما اذا تنكسب الحاكم جادة الصواب ، فلن يستجيب أحد لأوامره .

وسأله أحد مريديه عن صفة عضو الطبقة الحاكمة ، فأجاب : يتولى تعليم نفسه استمادة الناس جميعا ، وأن استمادة الحاكم بالقوانين لقيادة الناس ، وتجهيز مشورتهم بغرض العقوبات ، يفقد الناس معنى الحياد . على الحاكم أن يتقود الناس بالحكمة ويكبح جماحهم بقواعد اللياقة ، ويضد تدبسلر عليهم معنى الحياة ، وتعودهم الطيبة والصلاح .

واستفسر أحد مريديه عن جدوى الحكم بالاعداء في ارقام الناس على اطاعة القوانين ، فأجاب ما هي الضرورة للاستمادة بعقوبة الاعداء لتقويم الناس ؟ ان الناس يتقنون بالحاكم ، فيلوصح حاله صلحت أحوالهم ، ولو ساءت أمورهم ساءت أمورهم . إن فضيلة الحاكم الصالح يمكن مقارنتها بالريح ، وفضيلة الرعية بالاعشاب البرية ولا تهلك الأعشاب سوى الانحاء تحت ضغط الريح .

وسأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة فأجاب : تكون الحكومة صالحة اذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء ، والعميدون عنها تواقين للثغراء تحسب لوائها .

وفي أثناء تجواله في أنحاء الصين لاحظ كثرة عدد السكان في احدى الولايات فسأله أحد مريديه عن أفضل سياسة تتبع تجاه هذا الشعب المتردد المسدد ،

فأجاب : " العمل على تحسين أحوالهم المادية ، ثم يتلو ذلك تثقيفهم " .

ومن رأيه أن قوام الحكم الصالح ثلاثة عوامل : الطعام الوفير ، الجند الكثيف ، ثقة الناس بالحاكم ، فسأله أحد تلامذته ، فلو اضطرت الحاكم الأحوال السيئة الاستغناء عن عامل من هذه العوامل ؟ فأجاب كونفوشيوس : " يستغنى عن الجند وإن كان لابد من الاستغناء عن عامل آخر فليستغنى عن الطعام ، لأن الناس لا يكتسبهم الحياة بدون عقيدة " .

(٣) "الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين"

الحكمة عن طريق الانسجام بين القوى الانسانية :

وجه الفلاسفة اليونانيون منذ عهد سقراط جزاً كبيراً من عنايتهم إلى الأخلاق ولذا يقال إن هذا الفيلسوف هو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض فقد كان الفلاسفة قبله يهتمون بالمسائل الكونية وما بعد الطبيعة أما سقراط فقد شغل نفسه قبل كل شيء بتحقيق السعادة للإنسان عن طريق اتساع اتزانته وقد حذى حذوه بحث ذلك تلميذه أفلاطون ثم أرسطو ولم يزلنا من أقوال سقراط إلا القليل ومعظم ما نعرفه عن مذهبه في الأخلاق جاء على لسان أفلاطون في محاوراته وما يستلقت النظر أن المذاهب اليونانية في الأخلاق على اختلاف تفاصيلها تتفق من حيث الأساس الذي تقوم عليه وهو أن الإنسان يجب أن يعيش وفقاً لطبيعته ولكن لهذا الهدأ يثير سؤالان : الأول : ما هو النزوع الحقيقي الذي تنزع إليه الطبيعة الانسانية وفي الاجابة على هذا السؤال يسمو الفلاسفة بخصيصاً سقراط لفكرة المعرفة وكيفية الاستعانة بها في توجيه نشاط الإنسان وسلوكه هذا السلوك الذي يجب أن يلائم طبيعة الإنسان إذ يجب ألا يخسطل المرء وهو يبحث عن سعادته الوسائل الصحيحة التي تؤدي إلى السعادة الحقيقية ولا يستطيع الإنسان بطبيعة الحال أن يوجه سلوكه الوجهة الصحيحة وإذا كانت تنقص المعرفة الصحيحة بما يصبو إليه طبيعته وهكذا نرى أن هذه المسألة الأولى تتلخص بالنسبة إلى الفلاسفة في تعريف الخير الأسمى .

ان الانسان يبحث بغريزته عن السعادة على هذا الرأى ، اتفق جميع الفلاسفة ولكنهما اختلفوا على تحديد عناصر هذه السعادة والوسائل التى تؤدى اليها . والمسألة الثانية اذن هى التى تهتم بالبحث عن الوسائل التى تؤدى الى بلوغ السعادة بعد أن يتم لنا معرفة حقيقتها اذ قد يحدث أن نعرف المكان الذى نقصده ولكننا نضل الطريق الذى يوصل اليه فلا يكتفى اذن أن يعرف المسر الغاية التى تصبر اليها طبيعته بل يجب كذلك أن تهيء بالوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك العناية وعلى ذلك فالمسألة الثانية تتلخص فى تحديد فكرة الواجب :

لقد اهتم فلاسفة اليونان بمسائل الفكرتين الأساسيتين فكرة الخير وفكرة الواجب وجعلوا منها محورا لما عرضه من تفسير للسلوك الخلقى وقد أصبحت هاتين الفكرتين أساسا تقليديا لكثير من بحثوا فى الأخلاق فيما بعد ونذكر بهذه المناسبة أن دوركيم الذى أراد أن يطبق النهج الاجتماعى فى تحديد صفات الظاهرة الخلقية قد وصل من نتيجة بحثه الى هذين المبدئين وجعل من الخير مظهرا لما ندين به من فضل للمجتمع ومن الواجب مظهرا لسلطة المجتمع وسوى نعرض الآن لبعض المبادئ الأخلاقية الهامة عند فلاسفة اليونان ونبدأ أها بمصر

آراء سقراط :

يرى مؤرخو الفلسفة أن سقراط هو مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى ومن المبرر لنا قلنا ان نصل الى تحديد آرائه فى مذهب دقيق واضح المعالم

لأن سقراط لم يكتب شيئا بل كانت زعمالبيه على شكل أحاديث مع العامة صورها أفلاطون في محاوراته ومع ذلك نستطيع القول أن سقراط قد وضع القواعد الأساسية للأخلاق تلك القواعد التي بنى عليها بعدة فلاسفة العصور القديمة حتى ظهور المسيحية وقد واجه سقراط نوعين من الفلاسفة : الميتافيزيقيون والسفسطائيون ولم يشغل بالنوع الأول بل شغل بالسفسطائيين الذين بلهلو الأفكار وجعلوا العقل بستانقضاتهم وقد بلغ بهم الخلو في نقد الأحكام العقلية إلى التشكيك في كل شيء ولخص جورجياس طريقتهم في صيغة الثلاثة المشهورة :

١ - ليس هناك من شيء له قيمة مطلقة .

٢ - وإذا كان هناك شيء له تلك القيمة فنحن لا نستطيع أن نعرفه .

٣ - وإذا استطعنا معرفته فنحن لا نستطيع أن نوصل تلك المعرفة إلى الآخرين .

الآخرين .

ثم ادعى السفسطائيون بعد ذلك أنهم يستطيعون عن طريق القدرة والبلاغة والتلاعب بالألفاظ أن يجعلوا الناس يعتقدون فيما يريدون اقناعهم به .

حارب سقراط استغلال سذاجة الناس على هذا النحو وראה هذا التجسيم تلك القيود التي تمنع عامة الناس من أن يفكروا بأنفسهم ويصلوا إلى الحقيقة عن طريق الاقتناع الذاتي وإذا كانت معرفة كل شيء في الوجود قد تمتنع عن العقل الإنساني إلا أن هناك نوعا من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ويعنى به سقراط معرفة الوسائل التي تجعل المرء حكيما وفاضلا بدون هذه المعرفة يصبح الإنسان في مرتبة

العبيد والعقول الانسانية حسب ما يرى سقراط تحتوى على نواة الحقيقة الأخلاقية وتقليل من الجهد يستطيع الانسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر في نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التي نقشت على معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك " ولم تهدف محادثات سقراط الى الكشف عن خبايا النفس هذه واظهارها واضحة وجعل محدثيه يقررون أنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ثم يحصلهم بمعد ذلك عن طريق الأمثلة والتحليل الى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية وهذا الطريقة هي التي سميت بطريقة التوليد .

معرفة الانسان لنفسه اذن هي الشرط الأول لتحقيق السعادة ولكن ما هي السعادة ؟ ان السعادة كما يقول سقراط ليست في الجبال ولا في القوة ولا في الثراء ولا في المجد ولا في شيء مما يشبه هذه الصفات فالسعادة ليست فسر المظاهر الخارجية المادية ولكنها نتيجة لحالة معينة وهذه الحالة الممنونة تتحقق اذا استطاع المرء أن يلائم بين رغبته وبين الظروف التي يوجد بها والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة بل بالرغبات التي تعلو من قيمته في نظر الناس وفي نظر نفسه أيضا ويقول سقراط على تهكم انتيفون به " ليست السعادة في الجري وراء الملذات بل انى تعتقد أنه اذ كان من صفات الاله أن لا يحتاج الى شيء فلا شك اننا محتاجون لأشياء كثيرة وكلما قلت حاجتنا التي نطلبها فسر واحد كلما منحت الفرس للحصول عليها . ليس للفقر والغنى اذن في بيوتنا ولكن في نفوسنا ولنسا نسمده بتكديس الذهب والفضة ولكننا نسمد اذا نظرنا بعكسها

حاجتنا وشهواتنا * .

الفضيلة معسرة

على شرف الآراء التي جاءت على لسان سقراط يتضح لنا مغزى العبارة السني
عرفت ولتشتهرت عن فلسفة سقراط وهذه العبارة هي أن الانسان لا يفعل الشر
بارادته وأن الفضيلة ليست الا ثمرة المعرفة . ان سقراط في الواقع يربى السبي
تحقيق السلوك الطيب وهو يعني بهذه العبارة أن يتبين المرء طبيعة السعادة
الحقيقية فاذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك السبل التي تؤدي اليها والا
يعتبر انسان غافل وهو اذا فعل عكس ذلك أنه لا بد يجهل طبيعة السعادة فهو
التصرف اذن ناتج عن الجهل وعبارة سقراط أن الانسان لا يفعل الشر بارادته
معناها الحقيقي هو ان الانسان لا يخطئ طريق سعاده مختاراً وهين نفهم
هذه العبارة على هذا النحو ينتفي عنها كل تناقض كما أننا نفهم تبعاً لذلك أن
الفضيلة تتحقق عن طريق العلم فالذي يجهل الطبيعة الحققة للسعادة ولا يعرف
الطريق والوسائل التي تؤدي اليها فإنه لا يستطيع بالضرورة أن يحصل عليها وتفسد
عنى سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التي توصل الى السعادة الحقيقية . وأول
هذه الفضائل الاعتدال فالاعتدال وحده هو الذي يجعلنا الاحتمال حين تلج
الحاجة ويتمذر ارضاءها ، وثاني هذه الفضائل العمل فبالعمل نستطيع أن
نحصل على ما تحتاج اليه ونستطيع تزويد أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم
جهودنا والبطالة هي أسوأ الفساد اذ أنها تبلد الذهن وتضعف الصفة غير ما
نسبها من المشاكل الاجتماعية وأخيراً فقد أعماد سقراط بالعدالة وجعل منها غاية

السلوك الأخلاقي ويبرز بين نوعين من القوانين المكتومة وهى التى تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوئام والأمن فى المدينة وهذه القوانين نسبية أى قد تختلف حسب الأزمنة والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتومة وهى القوانين الأخلاقية وهى ألزم للإنسان من الأولى لأنها فى الواقع أساسها وهذه القوانين فى نظر سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، والحكيم هو الذى يخضع نفسه لهذه القوانين لأن فى الخضوع لها راحة النفس وسعادة الضمير هذه الأفكار الأساسية هى التى دأبت عن سقراط وهى تتسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم فى مذهب كامل لأن سقراط كما قد منا لم يكتب شيئاً وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فلسفة السعادة والوسائل التى تؤدى الى تحقيقها وإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية فإنه لا شك عامل على بلوغها وهو حينئذ يملك سبيل الحكمة وهذه الكلمة الوحيدة (الحكمة) هى كل الأخلاق فى نظر سقراط .

نتقل الى أفلاطون :

تقابلنا أثناء عرض مذهب أفلاطون صعوبات أخرى غير تلك التى وجدناها ضد الكلام على سقراط : انها تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحياناً حول فكرة معينة كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط بما جعله من الصعب البت فى نسبة الكلام اليه أو الى أستاذه سقراط ثم ان كلام أفلاطون يختلط فيه الجذ بالسخرية فلا تستطيع أن تتبين أفكاره الحقيقية بسهولة ومع ذلك فسان دراسة النصوص نوضح نقطتين أساسيتين الأولى اختلاف أفلاطون مع أستاذه

على بعض النقط الهامة • والثانية هي انه يعرض المشاكل الأخلاقية بالرغم من هذا الاختلاف بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط •

وأول الآراء التي نقضها أفلاطون هي قول سقراط أن الفضيلة علم فالمعلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الحجج والبراهين نهيل نستطيع أن ننقل الجلطة الأخلاقية من انسان الى آخر على هذا النحو ثانيا أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد انصح مجالا أكبر مما أفسح سقراط للمعتقد الدينية وذلك لأن جزء هام من فلسفته قد عالج فكرة خلود الروح وقد عرض أفلاطون فكرة الخير الأسى في محاوره فيكييب ولم يتردد في القول كأستاذه أن الخير الأسى للانسان هو السعادة وهذا الخير الأسى يتحقق بالنزج بين المعرفة وبين الملذات المشروعة ولكن ما هي عناصر هذا النزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الالمام بما يستطيع المرء تحصيله من شعورها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية واللذات المعكدة فمن اللذات ما ليس لها مسن هذه الصفة سوى الاسم وهي في الحقيقة همزة وصل بين ألين فاللذات التي تصحب رغبة جامحة لذات غطرة يجب الاعتماد عليها أو الكبح من جماحها على الأقل أما اللذات الصافية فهي تلك التي لا تهدف الى تمكين الألم أو اشباع شهوة ملحسة مثال ذلك لذة التمتع بالأعمال الفنية والاعجاب بالجمال في شتى صوره ومن هذه اللذات كذلك لذة العلم وتنقيف العقل ومن هنا نرى ان المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان بل يكمل كل منهما الآخر أما مؤلف أفلاطون الخالد الجمهورية فنحن نعرف أن الفكرة الأساسية فيه هي تحقيق نظام مثالي للمدينة وهذا النظام قصد

رسم أفلاطون على نسط القوازن الذى يجب أن يكون بين قوى الانسان الثلاثة الرئيسية فإذا استطاعت كل قوة من قوى الانسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأمل وإذا استطاع كل فرد أن يقوم بوظيفته على الوجه الأكمل فى المكان الذى خصص له تحقق التوازن النقى والخلقى وعت السعادة • بين الجميع •

نتقل الآن الى أرسطو:

ارسطو هو أول فيلسوف ترى عنده مذهب أخلاقى كامل وهو كما سبقه قد اقتنع بأن الانسان غايته وهدفه السعادة ولكن كيف يحصل عليها اذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التى تؤدى اليها • فعلم الأخلاق ليس له من غرض فى الحقيقة الا فى توضيح هاتين النقطتين اهتم اذن أرسطو بتعريف السعادة وإذا كان الخبر الأسى للانسان هو السعادة فما هى عناصرها ؟ الحقيقة هنا يجب ألا تخلط بين فكرة السعادة وبين الحياة الحيوانية وهذا أمر يدهى لم يكن أرسطو نفسى حاجة لبيانها لو لم تؤده رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا الى القوة والنفوذ واستجدهم الشهوات •

ان السعادة الحقيقية تفترض قبل كل معنى النشاط والحيوية فلانسان الذى يمحى فى خموس ويقضى حياته فى ثبات عميق لا يمكن أن يكون سعيدا ولكن أى أنواع النشاط يجب أن تمارسها • هنا نلجس الفكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو وهى فكرة الوظيفة لكل انسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته بانتقان ويستطيع أن يؤدى بها باهتال وهو اذا أداها بانتقان امتلأت نفسه فجة وسعادة لأنه استطاع أن يبرز

مواجهه في أكل صورها وإذا اخترنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني
وجعلنا انها ثلاثة :

١ - النشاط الغريزي (النقي) الذي ينبعث من داخل الأشياء (مثل
التفص) :

٢ - النشاط الحيواني .

٣ - النشاط العقلي .

أرسطو هنا متأثر بتقسيم قوى النفس عند أفلاطون ، والنوع الأول أي الغريزي
غرضه المحافظة على حياة الفرد ولا ينفرد به الانسان بل يشترك فيه مع الحيوان
والنبات أما النوع الثاني (الحيواني) وقد دخل فيه عناصر الاحساس والشعور وهذه
العناصر لا تتجلى بها النباتات ومع ذلك فليست هذه الحياة الحيوانية قسراً على
الانسان بل يشترك معه فيها الحيوان أما ما يحقق صفة الانسانية الأساسية فهو
النوع الأخير من النشاط (النشاط العقلي) وهو النشاط الذي لا يمارسه الا
الانسان وللحياة العقلية مظهران فهي في مظهرها الأسفل حياة التأمل ويقصد
بها أرسطو المعرفة والعلم والفلسفة وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف اليه
مثل هذه الأمور الذهنية ولكن حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل انسان
وكذا فقد يتميز أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثاني للحياة العقلية ويعني به أرسطو
اخضاع تصرفات الانسان لأحكام العقل ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية
وممارستها حتى تصبح جزءاً من عادات الانسان فليس الكرم هو الذي جاء بسا

ضده مرة ولكن من تعود الجود حتى أصبح ذلك من طبعه .

بعد ذلك يتكلم أرسطو عن سر الحياة الأخلاقية وتكمن في تحقيق الوسط
المادل .

يقول أرسطو "الفضيلة هي ملكة اختبار الوسط المعدل"

الأبيقورية

حاول الأبيقوريون ومن بعدهم الرواقيون أن يعودوا إلى فكرة سقراط عن
الحكمة ولكن كل فريق سلك في الوصول إليها طريقا مخالفا للآخر وما من مذهب
اكتسب الأنصار وخفر ضده الأعداء والمعارضين كمذهب الأبيقوريين . وخلاصة هذا
المذهب أن هناك فكرتين تنقصان حياة الإنسان وتسببان شقاءه ، الأولى الاعتقاد
بأن الآلهة تهتم بحياة الإنسان وتقرر مصيره والثانية الخوف من الموت السيئ
يهددنا في كل لحظة ويقترب بنا كل يوم . فيجب إذن تحرير النفس من هذا الهم
المزدوج الذي يشغلها ويقلقها فالآلهة في نظر الأبيقوريين لا تشغل نفسها
بالناس ولا تكثر بما يحدث على الأرض وليس هناك ما يدل على أنها تهتم بمعاقب
المذنب وثواب المحسن وليس هناك من حاجة في سبيل فهم الكون ونظام الاستمرار
تدخل الآلهة فقوانين العالم يمكن إدراكها بالرجوع إلى هادي عقلية واضحة
وليس هناك من حاجة لعناية الهية حتى نفهم كنهية الأشياء وصورتها . ان
الآلهة تعيش في عالمها تنتع بالحكمة والسعادة ولكنها لا تهتم بنا وهي بذلك
تعطينا المثال لما يجب علينا أن نفعله فلنسجد لها على أنها نموذج يجب علينا أن

نحتذيه على ألا ننسب لها إرادة ليست عندها فيها يتملق بحياتنا كذلك فسان
 الخوف من الموت أمر ليس له ما يبرره وسبب هذا الخوف أن الناس يتخيلون أنهم
 بعد الموت سيحيون حياة أخرى يحاولون فيها شحورهم فيكونون عرضة للألم
 والمذاب وهذا الاعتقاد فيه من المذاجة بقدر ما فيه من الروح فالروح كالجسم
 ليست الا تركيها عن الذرات وإذا كان الجسم يتحلل بالموت فكذلك الروح وحينئذ
 فما الذي يخيف من الموت • يقول الأبيقوريون أننا إذا استطعنا أن نتخلص منه
 هذه الأوهام ففينا نشغل حياتنا ؟ هنا يعود الأبيقوريون الى المحور الأساسي
 لفلسفة سقراط وهو أن نعيش وفقا لطبيعتنا ولكن هل سلوكنا في تحديد ما تأمر به
 الطبيعة مذهب سقراط ؟ ان أبيقور لا يتردد في القول بأن الطبيعة تدفعنا الى
 جلب اللذة وإبعاد الألم فالخير الأسى ان هو اللذة والشر الأعظم هو الألم
 وفكرة السعادة تتحقق في اللذات التي نكسبها والآلام التي نتجنبها وحينئذ
 تكون مهمة الأخلاق واضحة سهلة انها في تعليم الانسان كيف يحصل على اللذة
 ويتجنب الألم ولكن اذا ظلم معنى اللذة مطلقا فان مذهب الأبيقوريون يخرج
 عن نطاق كل حياة خلقية ويصبح مذهب يمجّد الانصراف الى حياة الشهوات
 وارضاء كل نزوات النفس ، ولذلك عني أبيقور بتحديد معنى اللذة فيميز بين اللذات
 الهادئة المستقرة والأولى هي ما احدثنا أن نطلق عليها هذا الاسم كلذة الشراب
 والطعام واللذة الجنسية • أما الثانية فانبها تتميز بالآ يصحبها أو يعقبها أى ألم
 أو وخز للضمير • وكفى أن تكون الحياة بغير ألم حتى تكون حياة لذيدة وسعيدة •
 فالسعادة ان لا تتعلّق بتعدد الشهوات العابرة والعمل على ارضائها بل أن

أساسها أن يعيش الإنسان بدون ألم والأخلاق في الحقيقة لا تعلمنا الا شئ واحد هو من تجنب الألم ولا شئ يؤلم الانسان أكثر من الرغبات المتناقضة التي لا تنتهى من اتباع احدها حتى تبرز لنا الأخرى واذا أردنا أن نتجنب الألم يجب علينا أن نتعلم كيف ننظم رغباتنا ولا بد لتظيم الرغبات من أن نعرف أهميتها ولذا عني ابيقور بتصنيف الرغبات فيمز منها ثلاثة أنواع كبرى :

١ - الرغبات الطبيعية والضرورية وهي التي لا بد من ارضائها والا وقعنا فريسة للمرض أو الموت مثال ذلك رغبة الأكل أو الشرب أو النوم .

٢ - الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا تتوقف حياتنا على ارضائها ومع ذلك فانها تبعث من غرائزنا العميقة مثال ذلك الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية وهي التي تنمو عند الانسان بتأثير الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه ومنه رغبته في لفت الأنظار اليه مثال ذلك الرغبات المتصلة بالطموح وجمع المال . . . الخ والحكيم من يشجع الرغبات الأولى بقدر ما تتطلب ويعرض عن الرغبات الثالثة لأنها لا تنتهى كما أنها مصدر آلام لا حصر لها ، أما الرغبات الثانية فلا يجب أن تلغىها تماما والحكيم لا يضار اذا هو عمل على ارضائها من آن لآخر ولكنه يزداد حكمة كلما قلت استجابته لها وخطوسر هذا النوع من الرغبات (النوع الثاني) هو أن نعتاد للخضوع له وسجل القبول الى تقييد الرغبات كما قال سقراط هو سر السعادة وهنا نلصق الشبه بين مذهب سقراط ومذهب الابيقوريين بين فخصوع النفس لنظام صارم لا يقلل من سعادتها

من عتقها بالذات بل على العكس فهو يعمد عنها التلق وال خوف ولا يجعلها
أسيرة لكل رغبة عابرة وآلام . . النفس أشد من آلام الجسم لأنها تنفذ إلى المساء
وال حاضر والمستقبل ولهذا السبب نفسه فإن سعادة النفس ونحطتها أكثر اقناعاً من
الشهوات الجسمية وهكذا نرى صورة الحكيم في مذهب ابن قنبر يرتسم على الوجه
الآتى :

رغبات محدودة منظمة واحتقار للموت وفكرة حقيقية عن الالهة لا يختلط بها
أى خوف وعدم التمدد بالحياة وإذا كانت حمد را لآلام لا تستطيع القضاء عليها
ولمست الفضائل الا وسائل تخدم اللذة الحقيقية هذه اللذة الهادئة السلي
تتغلب على النفس حين تستطيع أن تتحرر من الألم .

الرواقيون

لقد سبق أن قلنا في الحديث عن الأخلاق عن الفلاسفة اليونانية أن هذه المذاهب منطقة في نقطتين أساسيتين :

أولاً - أن الانسان يجب أن يعيش حسب ما تنضى به طبيعته .

الثانية - أن طبيعة الانسان تنزع الى تحقيق السعادة . ولقد وجدنا هاتين الفكرتين الأساسيتين عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريون ولكن اختلاف هؤلاء الفلاسفة حول تفاصيل المذهب أى حول تحديد عناصر الطبيعة الانسانية وما تنزع اليه وحول تعريف السعادة الحقيقية والآن نجد كذلك أن مذهب الرواقين يقوم على المبدأ الأساسى نفسه وهو أن الانسان ليس له الا أن يعيش وفقاً لما تقتضيه الطبيعة ولكنهم فسروا هذه العبارة تفسيراً خاصاً ينسجم مع مذهبهم المتباينين .

ما هو المذهب ؟ يرى الرواقيون أن العالم يتكون من عنصرين أساسيين :

المادة ، وهى عنصر سالب وعنصر آخر ايجابى يحرك هذه المادة ويتحكم فى تطوراتها ويشهونه بالنار أو الشعلة وان كان فى الحقيقة قوة معنوية أو روح تحرك الأشياء وتبعث فيها الحياة وهذه الروح ليست منفصلة عن الأشياء بل تندمج فيها وتكون معها جسماً متحداء وليس الانسان الذى يعيش فى هذا العالم الجسم الانثى (نبات) ينبت على ظهره كما ينبت الجرم على فرع الشجرة وهو كذلك يتكون من عنصرين عنصر النفس وعنصر الجسم أما الجسم فانه جزء من مادة العالم وأما

النفس فانها جزء من هذه الشعلة الذكية الواعية التى تغود العالم • وعلى ذلك فالمعيش وفق ما تقتضيه الطبيعة لا يعنى تحقيق ما تنزع اليه طبيعة الانسان الفردية فحسب بل يعنى كذلك المعيش وفق طبيعة الكون الذى نظمت هذه الشعلة — المقدسة والآن. الام تنزع الطبيعة الانسانية لقد قال الابيقريون أنها تنزع الى السعادة عن طريق اللذة ولكن الرواقيين ينكسرون أن تكون اللذة وسيلة لتحقيق السعادة فاللذة حسب جوهرها عابرة ومتقلبة والطبيعة الانسانية تنزع لأن يكون غيرها خيرا ثابتا مستقلا ان الخير الأسى أو حالة السعادة كما يسميها الرواقيون هي في تحقيق هدوء النفس وأطلقوا على هذه الحالة اسم *Ataraxia* ومعناها ابعاد القلق ونفيه • ويدخل في معناها أيضا الطمأنينة والتوازن بين قوى النفس وأيضاً راحة الضمير وقد وفق الرواقيون حقاً في تعريف السعادة على هذا النحو إذ أبعدوا عنها كل ما يفسوسها من الشوائب البادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالانسان الى مرتبة القديسين ولكن ما هي الوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك الحالة ان ما يعكس صفو الأنمان ويسبب له القلق في نظر ابكتيت (وهو الشرع الأساسى لتعاليم الرواقيين) سبيان :

الأول : شعور الانسان بأنه لم يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه وكرامته • والأمير الثانى حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها • فاذا استطاعت أن تقضى على هذين السببين وصلت في الوقت نفسه الى تحقيق السعادة • وفيما يتعلق بالامر الأول أى تحقيق الشرف والكرامة يقول ابكتيت أنه أمر يرتبط رأساً بإرادة الانسان فاذا اكست نهد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفاً فما الذى يمنعك من ذلك ؟ اننا نشعر شعوراً

غريزيا بفكرة الشرف ولكننا نخطئ • أحيانا في تمييز الانصرافات الشريفة ولدرة هذا الخطأ ينصحنا بتثبيت بأن نرى مع الناس العلاقات الطبيعية التي يجب أن تكون بيننا وبين كل منهم • فمعاملة الوالد تستوجب الرعاية بالبر ثم ما قد يوجهه لنسبنا من لوم أو ايذاء ومعاملة الأخ تستوجب أن نتذكر دائما عاطفة الأخوة حتى اذا ساء الأخ اليانا • وهكذا بالنسبة للجار والمواطن • • الخ •

السيطرة على رغبات النفس :

يقول الرواقيون اننا نستطيع بسهولة أن نسيطر على شهوات النفس اذا عرفنا أن الشهوات ليست في حقيقتها الا أحكام تكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء فحينما لشيء معين ورغبتنا في اقتناؤه معناه اننا حكمنا بأن هذا الشيء طيب ويجسد سبب لذلك أن نحصل عليه ونراهمتنا لشيء • معناها أننا حكمنا بأن هذا الشيء خبيث فيجب لذلك أن نتجنبه فاذا عرفنا بعد ذلك أن احكامنا تصدر عن ارادتنا الحرة سهل علينا التحكم تبعاً لذلك في شهواتنا • والعقل يستطيع أن يوافق على شيء أولاً • يوافق عليه وقد يجرؤنا تمار العاطفة لأول وهلة ولكن اذا انقضت اللذائات الأولى استطعنا أن يفيد التوازن لأنفسنا وأن نتحكمها يقضيه العقل • ويتناسب على هذا الرأي حقيقة هامة ظلمت الأشياء هي التي نهكر صفاتها ولكن ذلك سببه في الحقيقة الآراء التي تكونها بالنسبة للأشياء • وقد توسع الرواقيون في تفاصيل هذه الحقيقة حتى أصبحت حياة في نظرم لا تماوى غناء التعلق بها ان أنسا حين نحكم بأن الحياة والموت شيان عندئذ لا يخيفنا الموت ولا تغرينا عيشون

الحياة على التمسك بأهدابها • وخلص الرواقيون من هذا الرأي الى نتيجة أساسية وهي أن الحكمة تكمن وفي معرفة الحكم على الأشياء حكما صادقا وهنا ننتقل الى نقطة أخرى وهي كيف نحكم على الأشياء حكما صادقا • للإجابة على هذا السؤال يقسم الرواقيون الأشياء الى نوعين : أشياء تتعلق بإرادتنا وأشياء لا تتعلق بإرادتنا • وإذا حكم الانسان على الأشياء التي لا تتعلق بإرادته على أنها خير أو شر كان ذلك مصدرا لآلامه وقلقه إذا أنه يتألم حين يخطئ في الخير وحين يهمل الشر وعلاج ذلك اذن الانسحاب من تلك الأشياء التي لا تتعلق بإرادتنا فإذا ضاعت ثروتى أو أصابنى المرض فاني أتألم إذا اعتقدت أن الثروة والصحة خيرات قد أخطأت طريقها الى • • أما إذا حكمت على هذه الأشياء بأنها أعراض ذائلة ولم أبالى سواء غابت أو حضرت فان تجرى منها لا يصيبنى أى أذى ولا تعكس من صفونا الا بقدر ما يعكس سخابة عابرة من صفو السماء الزرقاء •

ان الجدير باعتبارنا اذن هي الأشياء التي تتوقف على إرادتنا وهي وحدها التي يصح أن نحكم عليها بأنها خير أو شر ويدخل في عداد هذه الأشياء كل ما نستطيع أن نضيقه بأنفسنا أو نجلبه لأنفسنا • ونحن لا نستطيع أن نتحكم الا فى رغبتنا وعواطفنا وآرائنا فلتنتج بهذه الرغبات والعواطف والآراء اذن الى الوجهة التي نستطيع أن نحكم عليها بأنها خير ونبتعد عن الوجهة التي نستطيع أن نحكم عليها بأنها شر • وليس عدم اهتمامنا بالأشياء الخارجية معناه أن نقلق نفس أنفسنا كل لحظة لتفضيل بعضها على بعض فما لا شك فيه أن الحياة أفضل من الموت وأن الصحة أفضل من المرض • ان الثروة أفضل من الفقر ولكن يجب أن نسبر

نعم سنا على تحمل زوال هذه النعم لئلا نهدد هذه الأشياء من طبيعتها الزوال وعدم الكلود فالروايتية نيرا تقشفه لذاتها لا تترحم بزهر الحياة والندى ليست الزوال الحال واليد سقاها بحقه طيب الحياة ما والحكيم في المذهب الرواقه هو انسان يحكم على الاشياء قبل ان يصره بميزان الكرامة والشرف ويستند بعد ذلك ما يحكم انه خير وهو بعد ذلك على اوجه الاستعداد للندى يحمل ما يحد له من امور لا يتغير بإرادته لانه قد ررض نفسه على اليقظة وعدم اليقظة . وهو قد امد نفسه لكي يجعل رغبته تنفذ مع الأشياء . حيد لا يستطيع انه يجعل الأشياء غير ونقاً الرغباته .

ونعرف ان من حيث من الفصل لتلك المذاهب الدخلاقية عند اليونان وبعض الانتقادات الموجهة اليها .

...

٥ - المذهب الاخلاقي عند سقراط (٤٧ - ٣٩٩ ق م) :

سقراط فيلسوف يوناني ، ومن أشهر فلاسفة الاغريق ، ولد في اثينا ولم يكن مسرور النبلاء ، فهو مواطن اثيني رقيق الحال ، وكان أبوه نحاساً وأمه قابله وعاش في أزهم عصر الثقافة الاغريقية ، وأحدث ثورة في الفلسفة بأسلوبه وفكره وقد وهب نفسه لتوجيه شباب اثينا من سجان الاخلاق ، لانه كان يعتقد أنه يحمل في عتقه أمانة سماوية وأن الله أنعمه مومياً بعبودية الفقر ، ويرغب عن متاع الدنيا ليعرجى هذه الرسالة الالهية .

والمأثر أن سقراط لم يتنازل أجراً على التعليم ، لان نظريته تذهب الى أن المعرفة وجوده في النفس بالفطوره يستطيع المرء أن يحتفظها بالتوليد ، فكيف يأخذ المعلم أجراً ليس من حقه ، والتوليد هو الحوار بين الأستاذ والطلاب ، ليتولد لهم مسسّن خلال الحوار فكرة توصلهم الى معرفة الحقيقة ، وتقيم طريفته في المجادله مع خصومسة على الحوار وسواءه بالتهكم ، فيوقع محاوره أو خصمه في التناقض والارتباك ، ولا يسكده سقراط بالجواب بل يتركه ليصل الى الجواب من خلال الحوار .

ولقد كان الاتجاه السائد في الفلسفة البحث في الطبيعة ، أي العالم الخارجى سواء كان عالم السماء أم عالم الأرض ، حتى جاء سقراط فوجه هذا الاتجاه نحو البحث في الانسان اخلاقه ونفسه ، ولهذا ذهب مؤرخو الفلسفة الى أنه منشأ الفلسفة الاخلاقية في العالم الغربي ، حتى قبل فيه انه انزل الفلسفة من السماء الى الأرض أي أنه حول النظر من الطبيعة الى النفس الانسانية .

وعلى الرغم من هذه الشهرة الكبيرة والصيت الزائع ، فإن من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رأيه الاخلاقى ، ويرجع ذلك الى سبب أساسى هو أنه لم يترك شيئا ، وإنما ردد تلاميذه آرائه بعد وفاته ، وقد جعل منه افلاطون الشخصية الرئيسية في المناقشات التي دارت في كتبه .

وكان يعنى حياة من أقرب ما تكون الى الزهد والتقص لان عليه أن ينزع ما استطاع الى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح .

حارب السوفسطائيين - السوفسطائيون ، مجموعة من المفكرين اليونان قبل سقراط ظهر أغلبهم في القرن الرابع قبل الميلاد - وانتشروا في البلاد لتعليم البلاغة والخطابة وانشاء المواطن الصالح وكانوا يتفاوضون من تلاميذهم أجرا على تعليمهم طسرى الاقتناع ، فالمهم هو اقناع الخصم لابلوغ الحقيقة أنكروا المحسوسات والبداهيات ، وأنكروا امكان الوصول الى حقائق موضوعية ثابتة ، إذ الحقيقة عندهم ذاتية نسبية تختلف باختلاف الاشخاص واستعملت كلمة السفسطة (على انها عملية فكرية تخفى خلفا فسى مظهرها الصحيح) - وانتقد الحكم واتهمه بخصومة بالزندقة ، بدعوى أنه ينكسر أهمية أثينا ، ويغند عنائد الشباب وحكموا عليه بالاعدام ، ووضع من السجن حتى تحين ساعة تنفيذ الحكم وفى شهرا ينتظرة ، وخلال هذه المدة عمل تلاميذه على أن يهبطوا له سبيل الفرار لكنه رفض أن يهرب من السجن احتراما لشرايع مدنته إذ من تلوسرة أن الخضوع لقوانين الدولة حتى ولو كانت ظالمة أفضل من الهرب منها انقادا لمصلحة الفرد وعند غروب الشمس رده حاكم السجن وهو يئس ، لانه الحارس الذى يحمل جرعة

السم ، فتناول سقراط الكأس من هدو* وشرب كل ما فيها دون أن يبدى أى تردد أو
تقزز ، وهكذا كانت خاتمة هذا الفيلسوف .

معرفة النفس :

يرى سقراط المعرفة فى العمل الاخلاقى أهمية عظيمة ، فهو يرى أن الانسان
لا يمكن أن يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عليا القاعدة المكتوبة على معبد دلفى
" اعرف نفسك بنفسك " وهذا الشعار يقيم الدليل على بطلان ما ذهب اليه
السطوحيون ، من أن الانسان هو مقياس لكل شىء ، فالانسان فى نظره تجسد
فى المعرفة الخير وأعظم الفوائد ، فكل من يعرف نفسه يعلم النافع فيما أتت به والفار
فيجنبه ، وغير بين ما فى امكانه وما لا يتحمله ، وهذا يعيش الانسان سعيدا
أما الذى لا يعرف نفسه ، فهو فى استعمال ملكاته وقواه فانه لا يقدر الاشخاص
بل ولا الاشياء ولا يخرج من الخطأ الا ليقع فى خداع فلا يصل الى خير ، فالمعرفة
الصحيحة هى التى تحدد السلوك الصحيح ، والعكس من ذلك فان الجهل يسود
بالضرورة الى سلوك مشين .

الفضيلة والسعادة :

يعتبر سقراط أن غاية الاخلاق انما هى السعادة ، يرى أن الطبيعة الانسانية
لا تهدف الا الى شىء واحد وهى السعادة ، ترى ما هو السعادة ؟ .

قد يظن أن السعادة تكمن فى الجلال والقوة والثروة والمجد الخ ، ولكنها
جميعها لا تشل شيئا من السعادة الحقيقية ، لان فعلها قد يكون عكسا فتكون سببا
فى شقاء الانسان وضيقه ، فكم من مرة اغتر القسوى لفرته فتهدى فى مشاريع لا طاقة له بها
وكم من مرة كان الثراء نوط من الرخاوة طفت بضاره على ما كانوا يأملون من تميز
..... الخ . فليس موطن الثروة والفقر فى بيوتنا ، وانما فى نفوسنا وليست السعادة
فى اكتناز الذهب والفضة ، بل فى سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا وريغتنا ، فالسعادة
لا تنجم عن شىء مادي بل هى أثر لحالة نفسية أخلاقية ، هى الانسجام بين رغبات

الانسان وبين الظروف التي يوجد فيها " ونحن لانصل الى النوع الاسى من السعادة
الا بالفضائل التي هي علم ، والفضيلة العليا هي الحكمة أو العلم العام للخير " .

يرى سقراط أن الفضيلة علم ، والرذيلة جهل ، ولو علم الانسان ما هي الفضيلة
ولطم السبل الموصلة اليها فكيف يتصرف انصرفه عن الخير ؟ ولو علم الرذيلة ملاحسب
أنه يتجنبها وما انتشرت الرذائل الا لجهل الناس بها وحقيقتها " وأن السلوك
الخير وحده هو السلوك الاختياري الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن -
يفعل ما يتناقض رغبته الحقيقية التي تتجه على الدوام فهو خيره الاسى " .

وقد رتب سقراط فضائل معينة في المرتبة الاولى وهي القناعة والعمل والمعدل
والجادة الرئيسية في فلسفته الاخلاقية هي :

- (١) ليس للانسان من غاية في الحياء الا السعادة .
- (٢) والفضائل ان هي الا طريق مباشر ، أو غير مباشر لجعل الانسان سعيدا .
- (٣) والايهان مكل للحياء التي تتركز على الحكمة ، غير أن الاخلاق لا تتركز عليه .

تعقيب :

ولقد اعترض على سقراط اعتراضات لها وجاهتها فقد رفض ارسطو رأيه في التوحيد
بين الفضيلة والعلم ، لاننا اذا اعتبرنا أن العلم بالفضيلة غاية ، فهذا القول يؤول
بالضرورة الى أن العلم بالفضيلة والعمل بها شيء واحد ، فيكون العلم بالمعدل وكسب
المرء عادلا شيئا واحدا ، كما أن سقراط قد جانب الصواب حين توهم أن افضال
الانسان تجزى وفي حكم العقل وحده ، مع أن أكثر الاعمال يأتيها الناس مصوتين
بالاهواء والانفعالات ، لا كثيرا من الناس يدركون الخير ومع هذا يتصرفون عنه .

ونتيجة لما زعم سقراط في التوحيد من المعرفة والفضيلة ، وأن الانسان لا يوصل
الشر باختيارة ، فهذا الزعم اذا اصح يؤول بالضرورة الى القول بالجبر ، ويكون
بذلك قد فوض نسيان الاخلاق ، وهدم مفهوم الحرية التي لا تقم الاخلاق الا بها .

ولقد حاول افلاطون أن يصحح موقف استاذة سقراط فيما ذهب ، فقد زعم
 افلاطون أن الائم الذي يعلم الخير ينأى عنه الى الشر لا يكون علما حقيقيا
 بل هو ظن ، والظن غير العلم ، أى أنه منزلة بين العلم والجهل ، ولهذا يقبح
 صاحبة من الائم الاخلاقى ومع ذلك فهذا لا يرد عن سقراط ما وجه ابيه من نقد .

ولسنا أن نقول أن جانبها ما قاله سقراط صحيح ، وهو أن المعرفة ضرورية
 للميل الاخلاقى ولكن هذا لا يعنى أن المعرفة بالضرورة تؤدى الى الميل الاخلاقى
 اذ اننا نجد من آلمى حظا وافرا من العلم ، ومع هذا أن اعماله قد لا تتوافق
 الفضيلة .

ب - المذهب الاخلاقي عند افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م)

افلاطون فيلسوف يوناني ، واشهر فلاسفة الاقدس من اليونانيين اختلف السراء في سقراطه فقيل : (جزيرة اجين) باليونان وقيل (مدينة اثينا) ، وهو من اسرة كريمة الحسب لها مقام كبير في السياسة وادارة شئون الدولة وقد درس الموسيقى والرياضيات وتلمذ على السوفسطائيين ثم اتقى سقراط فدرس عليه واتخذ سقراط تلميذه الاول ، واقترب طلابه اليه ، فليت مع استاذة ثمانى سنوات ، ولما حكم على استاذة بالقتل نتيجة لوشاية من السوفسطائيين قام بالدفاع عنه بكل ما اوتى من قوة ، ولكن دفاعه لم يجد نفعا ونفذ الحكم وخاب رجاء افلاطون في الاوضاع التى تسود المجتمع فعارض الديمقراطية التى اعدت استاذة ، وانتهى الى انه لا سبيل الى الاصلاح الا بالاعتماد على الفلسفة وترك اثينا وبدأ سلسلة من الرحلات وزار اقليدس في (بيغارى) ببلاد اليونان ومصر وقبرينا في شمال افريقيا وايطاليا - اقليدس البغارى (٤٥٠ - ٣٧٥ ق م) "فيلسوف يوناني تلقى عن سقراط ، واسس المدرسة البيغارية التى ضمت المذهب الايلى في وحدة الوجود نعت الى مذهب سقراط بان الفضيلة هى المعرفة فحصرت الحقيقة في فكرة الخير " وكان يقصد الاطلاع على المذهب (الفيثاغورى) من منبته ، وجزيرة صقلية - الفيثاغورى نسبة الى فيثاغورس وهو فيلسوف يوناني ولد في ساموس ، اسس جماعة دينية في كروتونيا ، كانت تؤمن بتناسخ الارواح وضرورة الحياة المظهرة من الشهوة ، ورأى ان جوهر الالبياء هو العدد ١٠٠٠ وافيثاغورث نظرية هندسية مدونه باسمه - فغضب عليه ملك صقلية فاسره وابعدها فراء بعض اصحابه فاشترى احدهم واعاقه .

استقر به المطاف اخيرا في اثينا واسس مدرسة (٣٨٧ ق م) في بستان لبطل يسمى اكاديموس سميت تبعا لذلك الاسم الاكاديمية - اى مجمع العلماء . وقد طلبت اكاديمية افلاطون قائمة ما يقارب من عشرة قرون الى اليوم الذى تم فيه اقفال المدارس الوثنية في العالم الروماني المسيحي عام (٥٢٩ م) .

اردع افلاطون فلسفته في رسائل ومحاورات كثيرة ، ادارها على لسان سقراط

الا انه بما اكتسب من العلم اظهر فلسفته في ثوب جديد ثم اضاف اليها افكاره الخاصة.

وقد عرف افلاطون بنمو العقل ومعد النظر في عوائد الامم . وكانت احب العلوم اليه الرياضيات والفلسفة ، حتى انه كتب على مدخل مد رسته من لم يكن مهتدا سيبا فلا يدخل علينا .

واظهر شي في أسلوب افلاطون ميله الى الخيال فهو لا يشرح فكرة بوضوح بطريقة علمية مباشرة ولكن يشرحه عن طريق الاستعارات والاساطير والقصص . - وهي مركبة - فكتيرا ما يتردد الباحث عما يريد من كلامه ، فهل هو يريد المعنى ام يطلبه عن طريق الاستعارة -

الفضيلة :-

كما هو معلوم عن افلاطون انه اقتضى اثر استاذة في الاخلاق ولكنه صبغها بطابعة الخاص فهو يرى ان اسمى الفضائل تقترب على الدوام بمعرفة الخير .

ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي ان افلاطون " انتهى الى موقف متردد بين القول بان الفضيلة تتعلم والقول انها نعمة الهية ، وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق امام الفضيلة من العوائق وايقاظ تلقائية النفس .

بينما يرى اندرية كرسون ان افلاطون خالف سقراط في مسائل مهمة ومن بينها الصلة بين الفضيلة والعلم " فهو يرى (اي افلاطون) ان العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الداهن والاوله وليست الفضيلة لذلك فان افضل اثينا لم يكنهم الدروس التعليمية ان يصبروا ابناهم فضلا مثلهم ليس العلم اذن هو الذي يصبر الرجل فاضلا وانما الفضيلة ترجع الى الهام وصيرة يشوبها قيس من التحمس الديني " .

ويميز افلاطون بين ثلاث قوى في النفس ويقول كل منها عملا محدد ووظيفة وفضيلة خاصة فقوى النفس الثلاث هي القوة الشهوية والقوة الفاضلة والقوة العاملة فالقوة الشهوية اذا نظمت ولزمت حد الاعتدال تتج عنها فضيلة العفة والغضب اذا نظمت تتج

عنها فضيلة الشجاعة والعقل باثاميل والتفكير وعدم التناقض مع نفسه تتكون منه فضيلة
الحكمة اولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت
لها الغضب ، ولذا يجب ان تخضع قوتنا الشهوية والغاضبة لحكم العقل ، ومن ثم نكون
العدة والشجاعة في خدمة الحكمة التي هي ام الفضائل ، وننشأ عن توافق بين قوتى
النفس الثلاث فضيلة رابعة وهي فضيلة العقل ، والمعدل هنا ليس المقصود منه المعدل
الذى يتبادر للذهن ، بل يراد به هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل
والسعادة عند تقترن بهذه المعدالة والمعاد سعيد ان اصابته المحن ونزلت بسبه
الكوارث ، وهذه السعادة عنده هي الخير الاقصى .

اذن فاميات الفضائل عند افلاطون اربع هي : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة
والمعدل ، ولا يكون الانسان فاضلا الا اذا كان عمله مطابقا للخير المحن ، وبكلمة واحدة
ان يعمل الخير للخير والفضيلة للفضيلة اما ان يفر من لذة لئلا لذة اكبر ، فهذا عنده
نفة مصدرها الشر ، فليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التى تستبدل لذات بلذات
واحرزانا باحزان ، والدستور العام للاخلاق التخلق باخلاق الله مثال الخير المطلق .

الخير المطلق :-

ان اجتماع اللذة مع الحكمة امر مرغوب فيه وطلب للناس جيبا ، ويمكننا ان نقول
ان هذا المزيج من الحكمة واللذة ، هو افضل من اللذة منفردة ، لان اللذة لا تستمر
قيمتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بواسطة العقل ، وهذا المزيج هو افضل
من الحكمة منفردة لانه لا يوجد فينا من يرضى ان يكون نصيبه في هذه الحياة ما يمكن تحصيله
من علم بالخبرات والحكمة ، على الا يحس بشئ من اللذة او الالم ، ولا ايه عاطفة من
هذا النوع .

اذن ليس الخير وليست السعادة في اللذة او في الحكمة (العلم) وحدها .
وانما هي من جماعهما .

واذا كانت السعادة لاتتحقق باحداها دون الاخرى بل باتتلاقيهما ، والعلم

كنا هو معلم متنوع في الخير والشر ، واللذة مختلفة كذلك ، فهل نأخذ من المعلم
خيرها ونُدع شرها ؟ أم نأخذها جميعها ؟

والحق ان جواب افلاطون همن هذه النقطة يتسم بالغموض وعدم الوضوح ؟
وكل ما قاله : " انريد ان نأكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لطغيط جمهور
وأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل المعلم النقي منها وليس ينقى " .

أما بالنسبة للذة ، فان افلاطون يبين رايه بكل وضوح دون لبس أو غموض
فهناك من اللذات ما ليس لها من اللذة الا الاسم وما هي الاقتراعات تفصل بين السبب
كالاجرب حينما يحك جلده ، ولا لرجل يشرب لانه يريد الم الظأ . فمثل هذه اللذات
التي تتصل بالآلام الرغوية لاتعدوان تكون لذة دنيئة غير مذيبة .

وهناك لذات صافية ليست آفاقة بين المين ، ولم تسبقها رغبة ، وذلك مثل
اللذات التي تحدثها فينا الفنون الجميلة كرائحة زكية نسمها ، أو نغمة جميلة نسمعها
فليست هنا الشهوة مصدرا لما نجد من لذة ، ولا تدخل للآلم وأزالتة فيما نشعر به .

فالخير المطلق والسعادة المطلقة ما هي الا نآلذ مرفق بين العلم وطائفته
من اللذات .

ويرى افلاطون كاستاذة ايضا ان هناك رابطة ضرورية بين الفضيلة والسعادة
التي تجي حينما في اثرها ، ويظل الانسان سعيدا متى احتفظ بفضيلته ، وان لاقى
الناتبات والظلم والعذاب . وان الحكيم يمكنه ان يموت كما مات سقراط شهيد الظلم
لكن قرير العين هادئا سعيدا . " وان رجل الفللفة هو وحده الذي يتمتع بالسنة
الحقيقة ، بينما الرجل الحسى حياته قد يذبا بين الم الرغبة وحاله الحيدة الخلـو
من الآلم .

السياسة والاخلاقي :-

علاقة السياسة بالاخلاقي علاقة وثيقة لا انفصال بينها عند افلاطون وغايتا انشاء الدولة
عنده هي : اسعاد افراد الامة ولد بان من وظائف الدولة تربية الانراد على الفضيلة

وهيئة الأسباب لذلك ويجب ان تؤسسالـ ولة على الفكر والتعلل والقوانين وان يكون القوانين التي تصدرها ناشئة عن فكر وتعلل .

وقد تأثر تفكير افلاطون بما شاهد في بلاده من عدم الاستقرار والحكم الاستبدادي الذي تميزت به بعض المدن اليونانية والافريقية ، والصراع المستمر فيما بينها فانتسب الى تأراء دوتها في كتابة الرئيس (الجسورية) ويصف فيه المدينة كما ينبغي ان تكون ، كما هي قائمة .

ففي الجسورية يركز افلاطون على الموازنة بين الفرد والجماعة الانسانية ويقرر ان ما يؤدي الى الفضيلة في احدهما يجد نظرة في الآخر ، فالفرد عنده . كما ذكر - يتكون من ثلاث قوى ، وكذلك ينقسم المجتمع الى ثلاث طبقات هي :-
اولا : الطبقة الذهبية ، وهي طبقة الفلاسفة الحكام - وهي بمثابة العقل في النفس وفضيلة هو لا الحكمة .

ثانيا : الطبقة الفضية ، وهي طائفة الحيد المكلفين بالدفاع عن الوطن - وهي بمثابة القلب في النفس - وفضيلة هو لا الشجاعة .

ثالثا : الطبقة النحاسية ، وهي طائفة الزراع والتجار اللذين تتنازعهم الرغبات المختلفة وهي بمثابة الشهوة في النفس - وفضيلة هو لا العفة .

فالخير والسعادة الفردية لاتاتي الا بسيطرة العقل مركز القيادة ، فيمنع العاطفة من ان تشوب ويلزم الشهوة الاعتدال والسير في الطريقى السوى والمقابل فان السعادة الجماعية وسلاستها وخيرتها لاتاتي الا ان تكون الطبقة الذهبية التي يسود عندها العقل ناخذ بزمام الامر وما يجعل العدالة عادة هو قيام كل طبقة بوظيفتها مثلها مثل الفرد - كما يجب ان تخضع الطبقة الفضية والنحاسية خضوعا تاما للدولة الذهبية .

واشترط افلاطون على الفلاسفة الاستغراق مسائل الحكم كل اوقانهم وجعل الحكم ضروريا بين الفلاسفة ، يشتغل بعضهم بالحكم وآخرون بالحكمة ولا يزال مدى ما اقترح افلاطون ادخاله من قوانين في الدولة مدعاء للذعر .

ومن ذلك انه اراد ان ينزل من بين الطبقات اسباب الشقاق ، فجعل من حق الطبقة الاخيرة الاحتفاظ باملاكها الخاصة ، وان تتخذ لنفسها زوجات ، اما الطبقة الاولى والثانية فيقوم عيشهما على مبدأ الاشتراكية في المال والشيوعية في النساء كما نادى باكتار النسل لبن طبقتى الحكام والجنود ، وحرّم عليهم الزواج ، وباح لهم الاتصال بابه امرأة من غير تعيين ، وذلك حتى يضع النسب ، ولا يسمح للاولاد المرضى والضعفاء بالبقاء ، ويجب فصل الاولاد الاصحاء عن آبائهم وان تحمل انتسابهم لللدولة .

ومن وسائله التى يجب اتخاذها لمنع انتشار الشر وحصره ان يقتل الاولاد الذين يولدون لآباء اشرار .

ويحرم الكذب تحريما باتا على الناس كلهم ، ماعدا الحكام الذين يعتبرون اطباء للعامة ، فلا يلجأون اليه الا بقدره ولايسوغونه لانفسهم الا فى خداع الاعداء ويكره الفرد على تعلم الموسيقى ثلاث سنوات لاتزيد ، ويمسكون عن تعاطى الخمر حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ولاباح لهم السفر حتى يبلغوا الاربعين ، ويحرم عليهم ان ينكروا وجود الآلهة او يؤكدوا بان الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الهدايا والضحايا ، جموع المواطنين القوانين التى سنت لها من غير مناقشة ثقتهم بالمشرعين الذين سنوا القوانين ولايعرف تفسير الشرائع الا القلائل من اصحاب العقول الفلسفية

تعميق:

ومن الجدير بالذكر انه اتيح لافلاطون اكثر من مرة ان يطبق آراءه فى الدولة لكنه اخفق فى كل ذلك ، فقد صدمه الواقع وثبت للناس عمق نظريته .

ومن نقاط الضعف فى نظرية افلاطون موقفة من اللذة ، فهو يرى ان الخير المطلق تألف بين المعارف واللذات ، وتختلف اللذة عن الخير حتى فى عرف اللغة واللذة قد تكون شرا وليست خيرا ، وسنلاحظ ان كانط يبعد اللذة عن الاخلاق لانها تنفد .

الاجهورية افلاطون فانها اقرب الى الخيال منها الى الحقيقة ، والس
الاستبداد منها الى الحرية تقوم على فرض البشر كائنات صماء لا ارادة لهم ولا منافع
ولا منافع يخضعون لقوانين بلامقاومة ويحترمون قيود التي قيد بها الملكية والزواج
والعاطفة الابدية وكلها غرائز طبيعية لا تقهر .

اخطأ افلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع واخطأ فهم
طبيعة الزواج انه جملة من تقاضا لاختيار الحاكم كان بنى الانسان عجسوات ،
وظن الروابط العائلية مدعاة للثائرة ، وهي اقوى عامل على اشعار الانسان بالمحبة
النهيمة والعطف الصادق ، وفي سبيل استبقاء مدينة صغيرة يسهل تدبيرها لم
يتورع عن القول باعدام الاطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى ، كان ليس لهم
انفس يجب احترامها ، وكأنه لم يقل ان النفس اشرف ماسى من الجسم بدرجة طائفة
فيجب ان يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادي .

ومن جهة اخرى فان " وجود النقص البارز في مذاهب القدماء تجعلها من
الناحية العملية عاجزة فيما يقول كولورود عن اعادة نظرية في القانون الاخلاقى
المطلق ، مذاهب اقيمت من اجل الدول اكثر مما اقيمت لصالح البشرية والاصدق
وليس للاعداء " ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، غافلاطون مع س
نزعته حرم استرقاق اليونان وابعاح في الحرب تدبير الاعاجم وتخريب بيوتهم
وارسلو يبيع رقى الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ، ويرفض المساواة بين الناس ويخص
الافلية باحسن الاشياء ويطلب الاكرمية بالقناعة ولا يشير في مذهبه بكلمة الس
حب البشرية .

٢- المذهب الاخلاقي عند ارسطو (٣٨٤ - ٣٢٣ ق.م.)

عرف في كتب الفلسفة ان (ارسطو) هو اعظم تلاميذ افلاطون ومنافسه الفذ على
مرض الفلسفة حتى قيل عنه بأنه اكبر عقل ظم، في اليونان ولقب (بالعلم الاول) *

ولد ارسطو عام (٣٨٤ ق.م) في اسطاغيره وهي مدينة مقدونية تقع في شمال
اثينا، وكان والده صديقا وطيبيا للملك (مينتاس) ملك مقدونيا وجد الاسكندر
الأكبر وقد توفي والده وهو صغير فكله رقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى (بروكسينوس)
و مارس في بداية حياته صناعة الطب طلبا للعيش *

قدم الى اثينا في سن الثامنة عشرة وكانت اثينا في عصر ازدهارها الفلسفي وكان
شيخها اذ ذاك افلاطون فالتحق به واقام عشرين عاما تلميذا مجدا في الاكاديمية
ويبدو ان خلافا بدا بين افلاطون وارسطو في اواخر ايام افلاطون فاحزول ارسطو
استاذة فكان ذلك سببا لاعدائه للطعن فيه والتيل منه *

بعد وفاة افلاطون طلب الملك (فليب) الى ارسطو ان يعود الى مقدونيا
ليكون معلما لابنه الاسكندر الذي اصبح فيكما بعد (الاسكندر الأكبر) وظل
ارسطو يعلم الاسكندر سبع سنوات، ومن ثم حطت به الرجال في اثينا مرة اخرى
فأنشأ مدرسته في ملعب رياضي ولذلك سميت (اللياقين) وكان يحاضر وهو
يشي خلال الاروقة المحيطة بمعبد (ابولون) فيتشع بالهواء الطلق وأشعة
الشمس في الشتاء، ولذلك سمي تلميذه بالمشائين *

الحزب السعادي لمقدونيا على الحكم في اثينا ولاسياب سياسية اتهم بالاحساد
فحشي القتل وفقدار المدينة معللا قراره بأنه يدلك لايهي للاثينيين فرصة للاجرام
ضد الفلسفة ولم يمهله القدر فمات بعد عام من قراره اي عام ٣٢٣ ق.م *

ناقضت فلسفة ارسطو استاذة في كل ضرب من ضروب الباحت والسبب يعود الى ان
فلسفة افلاطون مبناها التصورات، ومبادئها الافكار والتأملات فهو فيلسوف عقل خيالي

بحث ، وبما لذلك اهتمت اكاديميته فوق كل شيء بالرياضيات والفلسفة السياسية
التأملية . اما فلسفة ارسطو فأساسها المشاهدات والمحسوسات ، وقواعدها
التجارب والمقارنات ، فهو فيلسوف حسي ، ولذا اهتمت مدرسته اكثر
بتدريس علم الاحياء والعلم الطبيعي .

ويعتبر ارسطو من مذهب الاخلاق حقيقة وكتابة (الاخلاق النسي
نيقوماخوس) ذو اهمية كبيرة .

الفضيلة :-

تختلف نظرة ارسطو عن سابقيه للفضيلة ، فنظريته اعم ، انه يقرر ان
كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم حسن الاستعداد لها
ويؤكد تنفيذها التام للعمل الخاص بها . وعلى هذا نستطيع ان نقول ان
للعين فضيلة وفضيلتها ان توفى وظيفتها كما ينبغي ووظيفتها الرؤية
والحصان له فضيلة وفضيلته ان يكون سريع العدو ، وان يحمل فارسه ، وفي عيسى
ذلك جميع الاشياء . ويصل ارسطو الى ان فضيلة الانسان هي تلك الكيفية الاخلاقية
التي تجعله رجل غير صلاح .

والفضائل الاخلاقية لابد ان تكون عادات مستمرة ولا فانها لا تسمى فضائل
اخلاقية ، لان الانسان لا يصبح كريما اذا جاد مرة واحدة في حياته ويرى ارسطو ان
الفضائل الخلقية تأتي بالتربية والتعود ومن اجل ذلك وجب على المشرووع ان يروض
مواطنيه على تعود العادات الطيبة ولا تصبح الفضيلة فضيلة حتى تصدر عن صاحبها
في يسر وسهولة ويوجد في مزاوتها لذة ، وعلى العكس من ذلك الذي يجد صعوبة
وشقة وهنا في مباشرة الفضيلة يدل على عدم استعدادها لها .

وبعد ذلك اخذ ارسطو في بيان قاعدته الفضائل الاخلاقية فيقول
عند ما تحدث عن امر او عمل متفن ونريد ان نمدحه فنقول : لا ينقص منه شيء ولا نريد
عليه شيء فكاننا نقول ان الافراط والتفريط يفسدان الكمال ، والوسط هو الحق

والفضائل الاخلاقية في الاعمال والانفعالات ، وسطين افراط يجب تحاسيه وتفريط
يجب اتقاؤه ، والوسط هو الجدير بالثناء ، اذن فشرطا الفضيلة لا افراط ولا تقريط .

فمثلا فضيلة الشجاعة وسط بين التهور والجبن وفضيلة العزء وسط بين الغرور
والخسة وفضيلة الحلم وسط بين الشراسة والضعف .

كما انه لا يرى في الزهد فضيلة ، لان الانسان ليس عاقلا فحسب ، بل
مركب من عقل وحس ، فالعمل على ابادتها اضرار بالطبيعة .

السعادة او الخير الاعلى :-

يقرر ارسطوان السعادة بلا معارضة هي من اكبر الخيرات (الخير الاعلى)
والسعادة شئ نهائي كامل مكف بنفسه ما دام انه غاية جميع الاعمال الممكنة
للانسان .

ويرى ان الناس اتفقوا على ان السعادة هي الخير الاعلى ، ولكن اختلفت
نصرااتهم حولها فيرى البعض انها تكن في الحياة الحيوانية ، وهذا راي العبيد وهو
واه وضميف ، وسيل فريق آخر الى ان السعادة تكون في المال ، ولكن المال لا يطلب
لذاته وانما ليحقق به المرء اغراضا اخرى ، ترى ما هو للخير الاعلى ؟

يقسم ارسطا والخيرات الى ثلاثة انواع : خيرات خارجية كالثروة والجاه ، وخيمرات
البدن وجماعها اللذة ، وما لاشك فيه ان خيرات البدن والخارجية لا تطلب لذاتها
وكما هو معلوم فان الخير الاعلى هو ما يطلب لذاته لاشئ آخر ولم يبق الا شراب
النفوس ، وهي حياة التأمل والتفكر وتكون باشراف جزء فيا وهي العقل ، والتسنى
يقول عنها ارسطو : هي في نظر فائلك التي نسميها على الاخص وعلى الافضل خيمرات
فيقرر ان هذه الخيرات هي التي تهتفي لنفسها لاشئ آخر ومن ثم نعطينا هذه
الحياة السعادة الكاملة التي تتجاوز عادة طبيعة الانسان الخاصة والتي تجعلنا
قريبين من الالهة .

ولا يستبعد ارسطا والخيرات الخارجية والبدنية بل يؤكد اهميتها في اتمام

السعادة ، فمن غير السهل ان ياتى الانسان بالقضائل اذا كان مجردا من كل شئ ، فالاصدقاء ، والثروة والتفوذ السياسى آلات لاغنى عنها كما ان هناك اشياء يكون الحرمان منها مقدرا لسعادة الناس الذين تموزهم تلك الاشياء : كحرف المولد ، والجسمال فاننا لا نستطيع ان نقول عن انسان انه سعيد متى كان من الخلقة على تشبه كريمه

السياسة والاخلاص:-

الانسان فى رأى المعلم الاول مدنى بالطبع لم يخلق ليعيش وحده .

والباحث وراء انشاء الدولة هو ان الانسان لا يستغنى بنفسه عن الآخرين وظايف الدولة هى اسعاد المواطنين ومن وظائف الدولة التعليم فيجب ان تعممه وتوجهه والتعليم يقتصر على اولاد المواطنين الاحرار ويحرم منه الارقاس .

ويراعى حرية الفرد ، ويعترف باهمية الاسرة والملكية ويعتبرها امرين طبيعيين لا بد منها ، ويرى ان الطبيعة اوجدت شمسا قليلى الذكاء ، اقويا البنية واوذك هم العبيد ويرفع الشعب اليونانى الى مقام السيد من سائر الشعوب .

تعقيب:-

يستطيع ان نقول اجمالا ان من المحتمل الا يكون هناك (اى عند اليونان) بحث متقن اتقان البحث الذى وضعه ارسطو عن علم الاخلاق ، وهو يتضمن تفكيكا سليما دقيقا ، ومع ذلك فانه يترك فى نفس القارى اثرا قويا جدا لعمل ناقص مشقت .

وما انتقدت به نظرية ارسطو فى الفضيلة انها وسط بين ذيلتين لاننا نجد صعوبة فى التحدث عن الوسط فى الاشياء التى هى شر بذاتها كالغش والسرقة . . الخ . ولا يمكن تان نتحدث فيها عن وسط بالنسبة اليها كذلك الحال بالنسبة الى الاشياء التى هى خير بذاتها كالصدق والافراط والتفريط وكلاهما عند ذيل لا يكون لهما وسط تتمثل فيه الفضيلة الا عندما يكونان ضددين فان كان نقضين امتنع الوسط كما هو معروف فى المنطق وقد انكر كانط وقد انكر كانط نظرية الوسط عند ارسطو كما انه كان

يرى ان الفعل لا يكون اخلاقيا الا اذا اصطحب بقصر جميع الميول الطبيعية بعكس
ارسطو واهم نقطة خلاف بين ارسطو وكانو هي تصويرها للعلاقة بين النظرية
والتطبيق فارسطو يرى ان النظرية تترتب على التطبيق وحيانا يمكنها ان تختص امام
التطبيق اما كانط فيرى ان النظرية هي التي تنظم وتتحكم في التطبيق، ويجب
بالنظر الى ان توضع بصرف النظر عن التطبيق، صحيح ان الاخلاق وضعت لتطبيق على
الانسان، ولكن يجب تأسيسها اولا قبل تطبيقها.

واري ان ارسطو لم يكن محقا حين جعل الفضيلة عامة، وقياسا على نظريته
بقول من حمار قوى يستطيع حمل بضائع انه حمار ذو فضيلة؟ ونقول عن الحية ذات
السم القاتل انها تشفى بالفضيلة؟ الا ترى اننا لاننسب الفضيلة الى عمل انسان لانه
خرف منه من غير ارادة كحسرة النائم اذ ات الى انقاذ رجل من خطر محقق، فهكذا
العسل لم يتحقق فيه شرطا الفضيلة وهما المعرفة والارادة، لذلك فان الفضيلة
تخص بالانسان الما قبل دون غيره.

٥ - المذهب الاخلاقي عند ابيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق م)

ابيقر فيلسوف يوناني ، ولد في جزيرة ساموس إحدى جزر الارخبيل الاغريقي من عائلة عريقة ، وبعد ان طاف في الهلا ، واستقر في (اينس) مشى الفلاسفة واكتسبت حيث انتساعا (٣٠٦ ق م) مدرسة في حديقة داره ، واخذ يعلم فيها مذهب فكان مؤسسا لبيقورية ، وقد ظل يدرس فيها الى ان مات .

واذا نظرنا الى حياة ابيقور وسيرته نجدها لا تتفق مع الفكرة التي تكونت فيما بعد عن الابيقورية وامرانها بالاحياء ، فقد كان زاهدا في حياته يكفي غالبا بالها ، والزاد والقليل ، واذا اراد التوسع على نفسه طلب من احد تلاميذه ان يبعث له قطعة من الجبن وكان يقول دائما القليل الضروري يجب ان يكون لسعادة الحكيم بقليل من خبز الشعير والها يمكن ان يكون المرء سعيدا .

ناش محبوا من تلاميذه يل لسعل استاذنا قبله لم يظفر بمثل حب تلامذته له مرض بالحصوة مقاس منها آلاما تذهب بصبر اشد الرجال احتمالا ، لكنه احتملها بصبر نادر وشجاعة فائقة تالي ان حانت منيته .

اللذة والفضيلة والسعادة :

غاية الفلسفة عند ابيقور هي طلب السعادة والنجاة من الالم ولذلك لم يشتمل المنطق والطبيعة الا بالقدر الذي رتاه ضروريا لاقامة مذهب في الاخلاق .

يرى ان السبيل التي يجب ان يسلكه المرء هي السبيل الملائم للطبيعة وهذه السبيل عند ابيقور هي ان كل حيوان يرغب في اللذة كخير اسمي ويفر من الالم كلما امكه ذلك لانه شر محض ، وهذا قانون عام للكائنات الحية الحساسة جميعا ولكن اتضح له ان بعض اللذات تعقبها آلام ، وان بعض الآلام ، شرطا للحصول على لذات فاضلا فابيقر ميذا اخر يهوان الانسان قد وهب العقل فلا بد ان يستخدمه في طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات ومن هنا بين ابيقر الاصول الاربعة لتعاليمه الاخلاقية

وهي:

- ١ - ساطب اللذات التي لا يعقبها ألم .
- ٢ - فز من الألم الذي لا يجلب ايه لذه .
- ٣ - ارفض اللذات التي تحرك من لذه اكبر منها ، او تكون عاقبتها ألما اكبر منها .
- ٤ - اقبل الألم الذي ينجيك كمن ألم اكبر ، او الذي يجلب لك لذه اعظم .

ومن اجل كذا دعا الى الحياة المعيدة ، والاستبعاد رغبة شخصية اول لذه فردية ، واجب عليه ان يسيطر على شهواته ، ويتحكم في اهوائه ، وامن يحتفل الألم مسن اجل لذه يتوقعها من وراء احتمالة .

ويترك ايقور بين نوعين من اللذات: لذه هادئة دائمة وهي لذه المكسب والطمانية ، ولذه حادة سريعة ذائلة وهي لذه الحركة .

اما اللذات الاولى: فهي الخلو من كل ألم وقلق واضطراب بال ، وبعد ايقور ان عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع بلخ القيمة ، فهذه اللذات التي تجعلنا سعداء لاننا نتمتع بجسم خال من الألم ونفس هادئة ليس هناك ما يقلقها او يعكر صفوها . وهذه هي اللذات المغليسة .

اما اللذات الثانية: فهي التي تستحثنا فينا نوازع الجسم الذي تتطلب دائما الارضا . مثل لذه الاكل والشرب والتناسل واللذات الروحية والعقلية التي بكثير من لذائس الجسم لان لذات الجسم وقية وآتية ينعم بها الانسان في ساعة ارضاء لرغبة الجسم اما اللذات الروحية والعقلية فينعم بها الانسان في الحاضر والمستقبل والحكيم يستطيع ان يكون سعيدا في حالة عفا جسمه لان راحة النفس وطمانية العقل فسوق كل لذه بدنية .

اذن فغاية الحياة السعادة ، وهي الحصول على اللذات . ويعتبر العمل فاضلا اذا اوجلت اليها ، وتبعها لذلك تكون الفضيلة ملكة اختيار الاعمال التي تنتج اللذات . اذن فالعقيلة لا تكسب لنفسها بل لما تحصل منها على السعادة .

نفضيلة العفة مثلا لاتسند قيمتها من تطهيرها للروح بل لانها تحقق لنا اعداء
ادم من غيرها والعدالة لاتعتبر خيرا من ذاتها لان العدالة الطبيعية هي مجرد
تماهد لانفاؤ الاذى المتبادل والصدقة من الفضائل لانها تعود علينا بمنافع
متبادلة فجميع القوانين التي تجلب لنا منافع لها قد سيئها فاذا انتفت منها المنفعة
المنفعة تصبح في الوقت نفسه غير محترمة.

السبيل لتحقيق السعادة :-

قلنا ان السعادة الحقيقية عند ابيقور تكون في «دخل من الالم وفي هدوء النفس
وطمأنينتها» والذي يصل الى هذه الدرجة هو الحكيم ، ولكن كيف نصل الى هذا
الحل الاخلاقي ؟ يجيب ابيقور انه يجب ان نعرف ما نطلبه منا الطبيعة الانسانية
فيرى ان هناك رغبات متنوعة وكل منها حكم خاص :

(١) الرغبات الطبيعية الضرورية : فيجب تحقيقها والا تعرض الانسان للموت والمرض ،
ومثال هذه الرغبات الاكل والشرب والنوم وهذه الرغبات سهلة الارضا قليلة
العدد يسيرة المطلب ويكفي لارضائها قطعة خبز وكوب ماء وقطعة خشب مبسطة
للنوم عليها .

(٢) الرغبات الطبيعية وغير الضرورية وهذه الرغبات ليست ضرورية لضمان الحياة
الانسانية كالرغبة في الزواج والانجاب . . . الخ فان خطر هذه الرغبات عظيمة
واذا تمرد بها الانسان يصبح خاضعا لها وكلما كثرت هذه الرغبات ازداد ، ،
خضوعه لها ، وخرج زمام الامر من يده ، ولذلك كان احكم الناس هو الذي
يزهد في صفات الرغبات .

(٣) الرغبات التي ليست طبيعية وليست ضرورية : مثل الرغبة في الغنى والسلطة والجاه
فهذه من الصفراضاؤها ، لانها كثيرة لا تحصى ، ومتعطشه لا تروى وتطلب
متاعب لاتكاد تنتهى ، والحكم يجب الا يأبه لمشاكل هذه الرغبات ، بل واجبه ان
يكفيها وان يفرض لذاتها .

والسعادة ليست المجون وحياة الدعاة ، بل في تنظيم الرغبات واتباع دأئهم

للاعتدال والابتعاد عن الالم حتى لا يكون له عليه سلطان .

والحكيم الابيقورى يهمل الروابط الانسانية عند تبصره فلا يهتم بحب ولا تصبح
ربا لاسرة لان الزواج والابوة مصدران لهمم وشاغل كثيرة هن القطنة ان يفر منها
الحكيم كما انه ينسحب من الصراع السياسى ولا يشارك فيها الا فى ظروف استثنائية
وينصرف الى الحياة الهادئة الهيمطة محاكاه لراحة الآلهة الايدية بعيدا عن دنيا
الحاضرة .

ولاحظ ابيقور ان هناك شيئين يعملان على شقاء الانسان : الايمان بان الاله
تهتم بامر الانسان ، القزع من الموت الذى يتهددنا فى كل آنه . نحاول ابيقور
ان يبدد دواعى الخوف عند الانسان ليدعم نظريته الاخلاقية الداعية الى طمأنينة
النفوس .

فلا يرى داعيا للخوف من الالهة لانها مشغولة بانفسها عن امور البشر ، فسمعادتها
تتعرض الا تشغل نفسها بحكم العالم ، وان كانت تظهر لاشخاص من آن لآخر ، وليس
هناك ما يدل على انها تهتم بعقاب الائم وثابة الصالح . ودليل ابيقور على اهمال
الالهة للكون ان (جوبيتر) يرسل الصواعق على مميدة ، وكان الاولى ان يصعق
ابيقور الذى لا يعترف بسلطته وقصر نظام الكون الطبيعى بطريقة آلية ميكانيكية خاصة
دون تدخل الالهة .

اما الخوف من الموت فمببه تصورنا اننا بلا قوة ، ولكنه يرى ان الموت لا يعيننا
مادنا موجودين ، لان الموت لم يحدث ، وحين يحدث لا تكون موجودين .

هذه هى الافكار الرئيسية فى المذهب الابيقورى ولاحظ انه عندما انتقلت
الفلسفة الى الدولة الرومانية نسبت الى الابيقورية تعاليم اخرى فلم تجد لها الا اتباعا
تستروا وراء اسمها ليخفوا رذائلهم وشهواتهم التى يزعجون الغير فى ارضائهم .

تعميق :-

ان نقاط الضعف فى المذهب الابيقورى كثيرة فيها ايمانهم بتعدد الالهة

وهذا ما يأباه العقل والفطرة السليمة وهو ظاهر الفساد انه ان تخصص كل اله بناحية من نواحي الحياة تؤدي الى فساد الكون (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا) وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله انه لذهب كل اله بما خلق ولهم بعضهم على بعض سبحانه الله ما يصفون)

وحاول ابيقور ازالة الخوف من الموت بطريقة سفسطائية حيث يرى عدم ملاقاته الموت وذلك لغناء الروح ، الا ان الادلة العقلية والفلسفية كلها تذهب الى بقاء الروح به بعد فنا الجسد .

اما الخوف من الموت الذي يريد الابيقوري التخلص منه من اجل ان يبقى الحكيم بمنزلة عن الاضطراب فهو ليس خوفا سليما ، بل هو خوف ايجابي حافز على العمل الاخلاقي الا ترى المؤمن يحاول جاهدا ان يتبعد عن الرذائل خوفا من ملاقاته تلك اللحظة ؟

وجعل ابيقور اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية هذا البعد الخاطي ، لان الانسان كبيرا ما يعترف عن اللذة ، ويقبل على افعال تجلب له المآل كالتضحية ، ثم ان الله لا تطلب لذتها وانما لغاية اسمى منها وانبله وقد انتقد كانتط بشدة جعل اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية لانها تختلف من شخص الى اخر اى انها تختلف الى جعلها قانونا كلياً ثم ان اللذة حسية والاخلاق معنوية لذلك لا يمكن جعل اللذة مقياسا للاخلاق .

ومعالم ابيقور مليئة بالمفارقات والتناقضات فهو يؤمن بوجود آلهة ونكسر انبها - مع ما في اعتقاده من ضلال وفساد - ويؤمن بمذهب اللذة ويدعو الى حياة التقشف ، ويؤمن بالفضيلة ولكنه لا يرى لها اية قيمة في ذاتها ، والصداقة عنده لا يقسم الا على الصفة المتبادلة ومع ذلك فانه يقول لنا ان الحكيم قد يضحي بحياته فسيطوف ما من اجل صديقه .

ويدعو المذهب الابيقوري الى التمثل بالحكيم والحكم انسان زاهد يهمل الروابط الانسانية يهتم بحب ولا تصبح ربا لاسرة بعيد عن الصراعات السياسية ولا يشارك الا في ذروب استثنائية ينعم بالهدوء والسكون بعيدا عن الالم والمنغصات : ليس من المستحيل ان تقام حضارة او تبنى مدينة على اساس فلسفة هذا مثلها الا على ؟

٥- المذهب الاخلاقي عند الرواقيين

الرواقيين هم اتباع زينون ، الفيلسوف اليوناني الذي كان معاصرا لابيكر
ومعارضه في تعاليمه .

ولد زينون سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة (ستيبيون) من اعمال قبرص
وكانت تغلب على اهل هذه المدينة النزعة الدينية ونشا وترعرع في اسرة تعمل بالتجارة
ومارس زينون التجارة في مطلع شبابه الا انه فقد كل ثروته لكثرة ما لية حلت به فذهب
(الى اثينا وتعلم على الكليين) - الكليين مدرسة انتحاني وسيت كذلك نسبة الى
المكان الذي كانت تعلم فيه (كلب) وتقوم تعاليمها على احتقار المواقف الاجتماعية
والزهد في اللذات والقول بان الفضيلة هي الخير الوحيد وقد يطلق على كل متفكر
للبيادى المقررة وكان الكلييون غلاطا في تقديرهم وسلوكهم - كما درس (الفيلسوف
المناري) وفلسفة سقراط فجمع لديه معارف شتى من المذاهب فاخذ فيها ما رآه
صعبا وطيبها بطايعه الخاص فخرجت للناس فلسفة جديدة وانما مدرسته سبعة
٣٠٠ ق.م وعرفت هذه المدرسة بالرواقية لان مؤسسها كان يعطى دروسه في بعض
اروقة اثينا المزخرفة بالنقوش والرسوم .

وقيل الخوض في نظرية الرواقيين في الاخلاق نرى من الضروري ان نهد
لذلك بالبحث عن فلسفتهم في الطبيعة لما رلها من اتصال - الى حد ما - بالاخلاق
وتتلخص فكرتهم في ان الله والعالم شى واحد فالعالم هو المادة والطبيعة
والانسان جزء منه والله هو القوة التي تجعل فيه الحركة والنظام فليس هناك فسى
الحقيقة الا كائن واحد تصدر عنه الاشياء وتعود اليه وهذا العنصر الفاعل هو
(نار عاقلة تدير في اعمالها بحكمة) انها روح تبعث الحياء ، الا انها غير منفصلة
عن الاشياء التي تبعث فيها الحياء وهذه النظرية التي تقر وحدة الوجود وتتبع
كل الانساق مع نظرية الرواقيين في الخير الانساني .

الفضيلة :-

تتلخص نظرية الرواقيين في ان الانسان مكون من - زان الجسم والروح وبعد الموت

ينحول الجسم الى مادة والروح الى النار ذات العناية القاطنة.

والقانون الاخلاقي الذي يجب ان يتبع هو (عن وفق الطبيعة) والطبيعة محكومة بقانون عام لا يخرج عن سلطانه شئ والاستثناء فيه والانسان جزء من الطبيعة فلا يشد ولا بد ان يكون عمل الانسان تابعاً لاهم جزء في طبيعته ودعو العفـل فالفضيلة ايفاظ العقل فينا واخضاع الجسم وشهواته وغرائزه له واستتار اللذات والمنع الجسمية.

ودعو الرواقية الى زهد غير محبوبه وزهدنا يؤدى الى خلل في التسسوى وتنهن بصاحبه الى نبذ الحياه كليه كما فعل ذلك مؤسسها زيتون حيث مات سنة ٢٧٠ ق م متطرفاً.

والفضيلة في جوهرها معرفة والرزيلة جهل ولكن الرواقيين يؤكدون ان الجهل اختياري بمعنى ان الناس يمكنهم اتقاء الخطأ الذي يعتبر جوهر الرزيلة لسوء آثارها استعمال عقولهم ولا تستمد الفضيلة قبيتها من الغايات التي يراود تحقيقها ولكن هي الغاية تشتهى لذاتها.

السعادة او الخير المطلق :-

السعادة تأتي تبعاً للفضيلة وليست السعادة في طلب لذه ولا في تحاشي ألم بل السعادة هي الخير المطلق ولكن ما هو هذا الخير المطلق ؟

انه تخلص من الاضطراب والعيش في هدوء وطمانينه ويطلقون على هذه الحالة كلمة يونانية وهي (اتاركسيا) ولكن ما اسباب هذا الاضطراب وكيف تتخلص منه ؟

هناك امران يمثان على الاضطراب :-

- اولهما : الشعور بنقص ما فينا نعتبر انه بالنسبة لنا من تالف وفوت والتبسل.
- ثانيهما : تشبع النفس برغبات في امر لا يندر لها التحقيق.

تحصل السعادة بإزالة هذين الباحثين .

اما الاول : فيمكنه التخلص منه اذا ما المانع ان يكون الانسان شريفاً والطريق ليس بصعب ، فالانسان يملك بصيره تهديه الى ما ينسجم مع شرفه ، وليس على الانسان الا ان يستعمل بعض الوسائل ليكون اكثر استبصارا وحذقا .

فهذا اخوك غير عادل معك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لا تفكر فيما يفعله بك وانما خذ به على انك قد غذيتا من ثدي واحد ، وفكر فيما يجب عليك نحوه ، وبالطريقة نفسها تعرف ما ينبغي عليك نحو جارك ومواطنيك . . الخ . وذلك يزول السبب الاول .

اما السبب الثاني فليست الاشياء هي التي تسبب لنا الاضطراب ، ولكن تصورنا وآراءنا عنها هي التي تبعث الاضطراب ، فمثلا الموت نراه مخيفا لاننا نراه شرا اما اذا نظرنا اليه على انه يبيح المرور او ان الحياة والموت شيان ، فلن نصير للموت اهتماما .

فاننا قدر الانسان الامور التي لاتخضع لارادته وزنها بميزان الخير والشر واصابة الاضطراب لانه يرغب في الخير ويخشى الشر ، اما اذا استوى عنده وجود ما لا يخضع لارادته وعدمه ، فانه بلا ريب لن يشعر بضيق ولا اضطراب .

فمثلا اذا حلت كارثة بشرتك ، فاننا اجبرت وجود الثروة خيرا وعدمها شرا فذهب من الضيق والاضطراب ، اما اذا استوى عندك وجودها وعدمها فقد صارت لناى عن التأثير .

ولا يمكن تال الحصول عليه ، ولا يخضع لارادتنا ، يجب ان يستوى لدينا التلاكمه وعدمه ، مثل الجمال والثروة والمجد فصفة الخير والشر تتقيان في الامر التي لاتخضع لارادتنا ، وهاتان الصفتان لاتطلقان الا على ما يخضع لارادتنا ، كغباتنا وآراءنا ومواقفنا .

وتتأزبه الرأقية نزعها الانسانية ، فالتاس جميعا من اسرة واجده فلا فارق

اجتماعية بين الطبقات وما العيب الا اخوان لنا ، ما دمتا ننتمى الى اصل واحد ونخضع لقانون واحد ، ونسير جميعا لنفاية واحدة ، فيجب ان يعامل انسان معاملة حسنة لا استثناء في ذلك ، وان كانوا عبيدا فالأقارب اقضت ان يكونوا اقربا شأننا منها .

الحكيم الرواقى :-

الجل الأعلى للاخلاق عند الرواقيين هو الحكيم ، وهم بشيد ون يحكمهمسهم لما يتشبع به من مزايا وصفات ، فالحكيم مدبر وحده المنفرد بالغنى والجمال والعزوبة والسعادة الكاملة ، وهو يتلك كل الفضائل لذلك فهو يهاتل الآلهة .

وهو لا يرغب قط فيها هو طوع لا رادته ، والطامع الاخرى التى تثير آمال الناس وتهتز نفوسهم غبطة او حزنا ، لا اثر لها عند الحكيم ، لانه لا يستطيع ان يحكم عليها بانها خيرا او شرا ، والحكيم عرضة للآلام كغيره من الناس الا ان امنى الالام لا يعكس صفوه نفسه السابرة لمنطق العقل ، فالحكيم لا يعبأ بالالام ولا بالاحداث العارضة ولا حتى بالموت ولو سقطت السماء على راسه فسجن تحت ركامها فانه لا يضطرب ولا يثام قلبه ضعف او خور ، ويسعد الحكيم وهو على آله التعذيب ، والمصائب والمرضى والموت لا تحول دون تمتعه بالسعادة .

مع هذا افلا يجوز ان نعتبر الحكيم كائنا مجردا من كل انفعال واعساس بل الحكيم يشمر يستشعر الالام ولكن لا يكتسرت بها .

وقد ينتحر الحكيم مع انه مناقص لفضيلة الشجاعة وعدم الاكتراث بالمصائب والالام عندهم ويقولون في هذا : هناك دلالاة طبيعية تشهد ان الموت افضل من الحياة ، ففى حالات الكوارث التى لا تطاق والبتر والامراض المستعصية له ان ينتحسر ليحتفظ بحريته ونعمه بفضيلته .

تعقيب :-

بعد هذا السرد الموجز للمذهب الرواقى نقول : بالاضافة الى صفة الزهد غير

المحمود الذى يتصف به هذا المذهب فهو يستحيل تطبيقه ايضا ، قال الحكيم
الرواقى ليس الا نسيجا من خيال الفلاسفة الرواقيين لا وجود له على ارض الواقع
وهو اشبه ما يكون بـ (سوبرمان) الشخصية التى يتخيلها (نبتشة) عن
الرجل القوى الذى سيظهر فى جبال الالبس.

" بيد ان متأخرى الرواقية على الاقل قد فطنوا الى ان مثل هذا الحكيم
الذى لا يهيج ولا يتفعل يتمذر وجوده بين البشر ، وقد الحوا الى ان العصر
القديمة ربما عرفت بطلا او بطلين من ابطال الاخلاق الذين حققوا المثل الاعلى " .

وقد جعل الرواقيون الاخلاق عسيرة المنال بسبب التزمت الزائد فحكيمهم
يسعد وهو على آله التعذيب والمصائب والاهوال والموت والعار كل ذلك لا يحصل
دون تمتعه بالسعادة ؟

وبذلك نرى استحالة تطبيق هذا المذهب على اية فئة من المجتمع
لناتافته القطرة الانسانية ، ومناقضته لميول الانسان المختلفة ، كما لا يمكن ان يقسم
على هذا المذهب مدينة ولا حضارة .

وقد ارتدت الرواقية الى رلى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وقد
بيننا فيما سبق عند الحديث عن مذهب سقراط ضعف ذلك .

ثم ان هذا المذهب ملئ بالتناقض بين البادى والتناج ، فشلا قالوا
ان الكون يخضع لقوا بين جبرية صارمة ، ومع ذلك ردوا اقرارا الشر الى اختيار
الانسان ، كما ان تحمل الحكيم للآلام والمصائب تنافى قولهم بالانتحار ومن المآخذ
ايضا انهم استخفوا بالمشاعر النبيلة التى تثير تقدير الناس مثل التعاطف والوجدانى
بل استخفوا بالحب كما طفة .

وزن اكبر خطأ فى الفكر الرواقى قولهم بوحده الوجود ، وهذا القول يناقض
ببادى العقل والقطرة السلبية ، فكيف يكون الشئ خالقا ومخلوقا فى آن واحد .

وهكذا لاحظنا ان الصفة البارزة التى تجمع بين نظرية سقراط وافلاطون

وأرسطو، وأبيقور والرواقيين، هي أنها عقلية، وهي تحدثنا عن الفضيلة والسعادة، إن تفصيلاتها وتحديد أعيانها يختلف من مدرسة إلى أخرى.

وإنصاف أكثر هذه المذاهب الأخلاقية بأنها أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشر، وللصدق، وليس للأعداء، فافلاطون مثلاً يحرم استرقاق اليونان فسمى حين يسمع في الحرب تدمير الأعاجم، وأرسطو يبيع رق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان ويرفض المساواة بين الناس إلى آخر ما هنا لك من نزعات عنصرية وكذلك وجوه النقص فيها بارزة ورائنا أن المذهب الرواقى إنصف بصفة إنسانية ودعا إلى المساواة بين الناس، إلا أنه من المستحيل أن تطبق هذه الأخلاقية على أية فئة من الناس.

(٤) - فكرة النظام والقانون في الحضارة الرومانية

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في بناء حضارة البحر الأبيض المتوسط فقد كان الدور الذي لعبه الرومان دوراً محلياً أكثر منه عقلانياً فاهتموا بالتعليم والتشريعات التي تكمل مقتضيات أمنه واقتصاده العدالة في التعامل -
 إذ لم يهتموا بالسياسة، ثم برز في روما في ذلك الوقت وأكاد هو المائل المتأثر ببقية ولم يحاولوا عرض كنهه على بل إهتموا بوضع الدستور والقوانين العقلية لتنظيم الدولة واقتصادها وقوة المواطنة وواجباتها ولد ذلك على يد م تقترن بالثقافة من هذه الكيفية التاريخية فقد حدث بعد ذلك في روما على أشد ذلك في سنة ١٢٥ ق م - آتت منهن على هذه المدينة الحضارة العالية كبقية لما قام فيها من الحضارة السلب والنزول في ذلك السنين وهذا إلى روما لطلب تخفيف هذا الحكم وكان مكوناً من المدينة من الغلبة لهم لا كرتياوسين ولا كرتياوسين - وديوجينيس - صاحبها صاحبها مشهور وانشأه هؤلاء من جهة وجودهم في روما بظهور سلسلة من المتغيرات بدروا من القول الشباب الذي كان متعطشاً لمثل هذا النوع من الحضارة وخار كرتياوسين "على كظهوره بلانته التي كانت تلامس المزاج الروماني فظاهراً بالهوا - ووصفه "بلو تار كرتياوسين" الروماني في هذه الكادق بقوله " لقد تناقل الناس خبر يوناني حكيم فخره المعرفة من العقول وبنورها وأد طبع في نفوسهم الشاه حب العلم فتكلموا جميع شواغلهم وعلموا من الفلسفة ولكن سماتونه " المسيح الروماني قد ساد أنه غلب على تلك الروح الفلسفية في روما وخاف

على شباب روما أن هو كرس جهوده وحماسة لملك الشئون العقابية أن يشهد بتفضيل
المجد العلم وصناعات الكلام على الصجد الحرس وصناعة السيف فذهب إلى السيناتور
(مجلس الشيوخ) ولا مر على ترك هؤلاء الغراء اليونانيين دون حسم لسألتهم
وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه العرعة حتى يعودوا إلى بلادهم قبل أن
يفسدوا على الرومان عقليتهم العبلية ، والواقع أن روما لم تستطع أن تبني عظمىها
وتخلد مجدها في التاريخ وانتشارها الحرية إلا بغضل صراحة الخلق وتقسوة
المزمنة والنظر إلى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال وانخضاع حياتهم
وتصرفاتهم لنظام دقيق في ظل القانون وقد كان نيين يشل هذه العقابية الرومانية
خير تمثيل بما فيها من واقعية وانجاء على ووطنية مثالية وإن وصف بأنه قسوى
الجسم لا يمل العمل قد اكتسبه المواقف صرامة وشراسة وظهرت على جسمه في مواقع
شديدة آثار الجراح التي أصابته في الحرب وكان يحتفظ حتى بعد أن تقسسد
أعظم المناصب ببساطته في المعيشة وينتقل بين حقله حيث يزور بنفسه وبين السيناتور
حيث يكرس بلانته لخدمة العدالة والدفاع عن الحقوق ، هذه الواقعية الرومانية
إذا قورنت بمثالية اليونان ظهر لنا فيها طابع ملهى وهو أنها لم تكن تسمح
بالتكبر وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف مكنوناتها فلم يحاول الرومان أبدا
بدافع ذاتى أن يرجع إلى نفسه فيتخللها كما يفعل الانسان الذى يتخنع بسان
العالم المادى عالم أوهم ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء
بل كل ما رآه أن الانسان يعيش ويجب أن يعيش في هذا العالم فيجب أن
ينظر ويهتم بما حوله في الخارج أما العالم العقلى وعالم الشل ، الذى تخيله

أفلاطون هو بالنسبة للرومانى الذى عاش فى ايان مجد الامبراطورية خيال يصحصر العقول ولكنه لا يؤدى الى شىء. وقد اصطلحت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتينى الواقعى حين تأملت فى روما قنرى (بوزيد نيبوس) يهتم بزيادة الأقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ويعجب باتساع نطاق المسد والجزر على سائل الأطلنطى وبالقردة التى تقفز بين صخور جبل طارق، وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك فى النفوس بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور وحينما من هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية لم يستطع الرومانى الا فى حالات نادرة أن يجد فى نفسه شيئا يستمد منه القوة التى تسنده فى محنته واذا كان ماركس اوريليوس قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك متأملا به الفلسفية فانه بعد من الحالات النادرة كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة الى اختبار النفس الا حين أطرح جانبا المثل الرومانية القائمة على تسجيد القوة المادية. لقد انتزع الرومان اذن أن العالم يجب ألا يعرف لمجرد المعرفة بل يجب أن يعرف لمستخدم وحين شرح لوكريوس فى احدى قصائده النظرية الكونية لابيقيور لده مواطنوه محنونا بالرغم أنه قصد بها ازالة الخوف الذى ينص حياة الناس من فكرة الموت هذه الواقعية وهذه النظرة العملية يلتقيان عند هدف أساسى واحد هو الواجب الوطنى فنشاط الانسان الايجابى وتنظيمه الجهود الجمعية يجب أن يؤدى الى شىء واحد هو عظمة روما وسيادتها وقد أصبح الوطن أو المدينة نفس هذه الحالة محورا لجميع القيم أوهدأ وغاية كل نشاط وفى حياة كل انسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها فالانسان

يقترح اذا كان ذلك يخدم الدولة وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة كما أنه يعيش للدولة ويطلع في أن يموت من أجلها وخدمة الدولة هي ما يصفه الانسان نصب عنه حين يزرع الحقل أو حين ينكر أو يتكلم على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تمنى في نظر الرومان الهيئة الحاكمة بل كانت تعنى المواطنين جميعا ولذلك فقد كان الرومان يتكلم ويستخدم كل قوته الهلانية في القوم للدفاع عن حقوق المواطنين وسهابة كل من يعمل بل كل من تصدر منه أن نزهه للاضرار بالصالح العام حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الرومان قد جند كل منهم لنفسه للمساهمة على مصلحة الجميع وتحقيق مجد المدينة .

النشاط الواقعي كبدأ أو المدينة كهدف لهذا النشاط والنظام والقانون ، تحت سيطرة العقل كوسيلة ذلك هو المثال الأعلى الأخلاقي كما صورته العقليّة الرومانية في تصور ازدهارها فاذا كانت فكرة النظام تحتل مركز الصدارة في الصورة الخلقية عند الرومان فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة إذ قد يميل الى الاحتقاد بأن فكرة النظام كما عرّفها العقليّة الرومانية تقترب مما عرّفته العقليّة اليونانية عن فكرة الانسجام على حين أنها تعتمد عليها في الواقع كل البعد فالانسجام اليوناني يحمل في ذاته قيمة المعظمة ولا يحتاج النشاط الخارجى لظهار تلك القيمة إذ أن الحكيم يستعني عن الانسجام الروحي لارضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة في الوصول الى الحقيقة العليا التي تفرض قوانينها على الكون أما النظام الروماني فانه يعتمد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون والكمال والخلود ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح في

محيط الحيلة فهو يتشغل في حكمة القائد الضئير أو في التهور وموازنة اقتصاد يساهم الدولة لتحقيق الرضا في كل أسرة أو في اعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبة ، الأطراف لخدمة الصالح العام أو في حكمة المشرع الذي يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس، ويحقق العدالة في جميع صور^١ وتفاصيلها ومجل القول أن فسكرة الانسجام الروماني ذات جوهر جمالي .

(فكرة الجمال في الأخلاق) تبحث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة على حين أن فكرة النظام الروماني تهدف الى غايات عملية بهادرة أو اذا شئت فقل ان الانسجام تأمل على حين أن النظام وسيلة لحسن استخدام الطاقة البشرية ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة في روما الى الملاحظة بوصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة والى تحليل النفسانيات لا كما يجب أن تكون ولكن كما نرى في محيط الواقع ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذي فهمه الرومان أي النظام الخارجي المعلى لا يكون الا باحترام القانون وفي ذلك ما يقصر لنا الزد هار التشرع الروماني وقوته بل أن أهم ما ندين به الى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع تعدد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة ولم يفكر الرومان مطلقا في ارساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية أو بيروضية بالرجوع الى مثال فلسفي عام ولم يتساءل مشروعاتهم قط اذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث في مشروعية القانون لا تكون في الغالب الا في عصور الأزمات والانقلابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا حينما أخذت عظمة روما في التدهور اما في عصور القوة والازدهار فقد كان يكفي للقانون أن يؤدي سهمته التي شرع من أجلها بخفض

النظر من أساسه الخلقى أو الفلسفى وليس نفى ذلك ما يحيب التشريع الرومانى أو الواقع أنه فى عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق القانون الا ممثلا وأحيانا فلا يحتاج المرء لسلطة القانون التى يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون مينا مسلطا على رؤس الأفراد لكن يقوم بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما فى الأمر أن يظل القانون قوة تراقب من بعد وتعيد الحق الى معابه ان اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية وهنا تعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان فقد كانت اليونان دائما مسرحا للآزمات السياسية ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة كسقراط لم يجدوا فى القوانين القائمة ما يحقق العدالة ففضل القانون وعدم قدرته على إقامة ميزان العدل هو الذى دفع الانسان الى الرجوع الى نفسه ليطلب اليها أن تعد به تلك القيم الأخلاقية التى تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل وعلى هذا النحو قام أفلاطون فكرة العدالة مبتدئا من أساس فلسفى بالرجوع الى تحليل النفس الانسانية ثم عت هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت فكرته عن تحقيق المدينة أساسا الرومان قد شعروا بفترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ولذلك فلم يكونوا بحاجة الى أسس فلسفية لتجبر سلوكهم ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندسين يراقبونه وينصح بترميمه من آن لآخر اما حينئذ يتداعى البناء ويؤول الى السقوط فحينئذ يتعين علينا أن نضطر فى اصلاحه واذا تعذر الاصلاح وجب الهدم وإعادة بناءه جديد ذلك الرومان اذن فلسفى تشريعهم كما سلكوا فى فهمهم لفكرة النظام ملك الواقع والقوانين الرومانية كانت

تغطي الاطار العام وتترك التفاصيل تنظمها الجبايات المختلفة حسب عرفها
وتقاليدها وفي ذلك ما لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيتها بالرغم من اختلاف
الظروف الاجتماعية فاذا قيل لنا مثلاً أن العدالة هي اعطاء كل انسان ما يستحق
(هذا يعني القانون ، الروماني) وأن حق الملكية هو حق المور في استعمال
أو المبالغة في استعمال أو التمتع بما يملكه في حدود ما يسمح به القانون . اذا
قال القانون الروماني ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجهه
عام ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية واذا حاولنا بالرجوع الى مثل هذه التفسيرات
ان كل مشاكل فلسفية . اتضح لنا أنها ليست الا صيغاً عامة .

فما هو نصاب الحق الذي يحقق العدالة ؟

وما هي أوجه الاستعمال التي تكون مطابقة لروح القانون ؟

ان الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالاجابة على هذه الأسئلة وتركست
تقرير الأنصبة أو الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن وللإلهة نفسها تردت
كل هذا للمعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يحقق مبدأ عام لقد استطاع
الرومان بحيلهم لد واقع النفس الانسانية في مختلف وجوه نشاطها أن القيم سرها
قريباً من القوانين الأساسية التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية
والمدنية من ناحية أخرى واستطاعوا كذلك في تطبيقهم لهذه القوانين بمسرح
الواقعية وتقدمهم للظروف والحوادث المختلفة أن ينشئوا حول هذه القوانين النامية
شبكة محكمة من الشروح التي تدل على المرونة في التطبيق بالإضافة الى الامام بكل
التطورات التي تطرأ على البواعث الانسانية .

* * *

ثانياً: في العكس نجد دائماً :

... (١) - الدخلاء في مذهب "أوجيتا كونت" -

كان يهدفه "أوجست كوست" من دراساته في علم الاجتماع إلى الوصول إلى التوحيد السياسي والذهلانية الثابتة التي تقوم عليها الحياة الإنسانية. فقد كان يرى أنه إذا خلصه لهم من ذلك العلم نفعاً لأنها ستعلم السلوك الإنساني وتؤكد على حقيقة الإنسان بصفاته وما يجمعه والاحتياج الذي يخلقه من استمرارية الحياة عن طريقه الظاهر والذهلانية من علمه في المعرفة والوضوح للظاهرة الإنسانية ويكون جزءاً من علم الاجتماع.

وقد لاحظ "أوجست كوست" أيضاً مشكلاته السياسية. المذهب الذهلي السابق أدى بها إلى الحيرة بعد حادة الصلابة. وتلخص هذا الصلابة أنما قد تكونت في أن يصبح علم الظاهرة الإنسانية [أي علم الاجتماع] علماً وضعياً. فالذهلانية حينها تقوم على إعلم الوضوح في نماذجها صفة الدراسة. وهي هي الصلة لها أنما حقيقية. وهذه ذات أنما تقوم على المحاطة لدى على الخيال. وتظهر إلى المراتب الإنسانية كما هي كائنات الفعل. لذلك يصح القول بأن علمه أنما تكونه.

وهي تعتمد على التحليل التجريبي لما يتوجه قلبه الإنسان من مشاعر خاصة إلى على التجارب التي أحدثتها الإنسانية عند طريقه إلى القبحات التي سادت فيها والذائع التي رفضتها للذائع النشاط المختلفة. وذلك خلال القرون التي زودنا بالتاريخ مع معلومات بنينا.

ومن صفاته الذلعة الوضعية أيضاً أنما نسبية. ذلك أن نسبة المعرفة

والعلم عند الوضعيين تؤدي الى نتيجة مباشرة وضرورية وهي نسبية الأخلاق .

وكان القانون الأخلاقي عند "فمانويل كانط" كما سنرى في دروس قادمة - يحتفظ بقيمة عامة عند جميع بنى البشر . ورأى "كونت" أن النوع الانساني يتطلب خلال الزمن تمها لقوانين ضرورية تنظم هذا التطور . ولم يكن له في كل مرحلة من مراحل التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقي . فقد كانت هذه القدرة تتطور الى أحسن دائما بمرور الزمن . ويضاف الى ذلك أن وجود النوع البشري يعتمد على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الشروط أن تكون غير ما هي وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا لصارت أخلاقنا أيضا غير ما هي . وعلى ذلك فالأخلاق نسبية .

وقد أزعجت فكرة النسبية هذه في الأخلاق كثيرا من العقول التي رأت فيها انحسارا نحو نفي الأخلاق بمرتبها . فاما أن يكون الخير مطلقا حسب ما تنصيصه هذه العقول واما أن ينعدم التمييز بين الخير والشره وليس هناك حد ووسط . وقد نسي هؤلاء أن عقبات مماثلة قد سبق أن تعرضت لها المعرفة العلمية . فكيف قيل في العلم : اما ان تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبدا .

وقد كان وضع المسألة على هذا النحو خاطئا . فقد أثبت العقل البشري أن بإمكانه أن يعمى على حقائق نسبية ، ولا بد أن يأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم . وكما أن التمييز

بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليها
لاهوتية أو ميتافيزيقية بل أصبحنا نرى فيه تقدما نحو غاية نحاول الاقترب منها
على الدوام دون أن نصل اليها أبدا. تتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة
وتكلاهما يمر بأطوار شبيهة ويتغير كل طور منها ما يحلله من الأدوار فيحتفظ به
مع تعدله وفقا للوضع الجديد .

هناك إذن أنواع من الخير وأنواع من الحقائق تهدو مؤقتة ولها زمان معين ،
وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعمل وجود الآراء الأخلاقية التي
كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ومع ذلك فقد عاشت عليها
الإنسانية قديما . وعلى لا تحكم على أخلاق الماضي بمقارنتها بالمثل الأعلى
للحاضر بل تعطى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحاسم العادل باعتبار
أنها كانت وليدة ظروف معينة .

(٢) مذهب الدرمة الفرنسية الاجماعية [دور كاييم]

وأما كيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية تملأ على الجوع والتكسیر الأخلاقي نحو المبالغة والتعطش في تصير النزعة الأخلاقية، وكيف طرد المذهب الوضعي وتأسس علم الاجماع على يد كونت بهذا التفكير الى حدوده الطبيعية فرسم المنهج الذي تصور عليه دراسة الأخلاق التي أصبح طناً موضوعها للتطواهر الأخلاقية.

وقد أنشأ المذهب البيولوجي "الاجماعي" الذي وضع قواعد "دوركسم" زعيم الدرمة الفرنسية الحديثة لعلم الاجماع، أنشأ من الآراء الشديدة التي صاغها "أوجست كونت" وسار على هديها في التهور بعلم الاجماع أولاً لتسهم تحقيق الدراسة العلمية للتطواهر الأخلاقية ثانياً.

وقد قرر المذهب البيولوجي ان كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لتصوره الأخلاقي من الوسط الاجماعي الذي يولد وتنشأ فيه، وذلك بطريق القناعة العامة أو التقبيل النظم وتأثير عادات الجموع وتقاليد موطنه.

وقد رأينا في الواقع أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل منذ القرن الثامن عشر أي منذ نشأة المذهب التجريبي الى هذا الاتجاه في تحديد مساهمة التيارات الخلقية بأرجاعها الى أصولها الاجماعية، ولأما كيف ساعد التقدم في الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تصور الصور الأخلاقي بوصفه نتاجاً مشتركاً لمناطق من المعتقد والحكم من مختلف أصناف

قد بمة بعضها فوق بعض. وقد كان المذهب السبولوجى خاتمة المطاف فى هذه الحركة حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ولا يمكن فهم عقائده وأخلاقه ومثله العليا الا بالرجوع الى المجتمع. فالفرد من حيث هو فرد فكرة تجريدية ولا وجود لها فى الواقع لأن الفرد الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. وقد كرم "دوركايم" جزاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه فى تفسير الظواهر الاجتماعية بتحديد خواصها وفى محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الأخلاق.

ومن أهم المراجع التى يمكن الرجوع اليها لمعرفة تحليل "دوركايم" للظاهرة الخلقية، البحوث الذى ألقاه فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية فى فبراير ١٩٠٦ بعنوان "تجديد الظاهرة الخلقية" ثم أعيد نشر هذا البحث ضمن موضوعات كتاب "علم الاجتماع والفلسفة". كذلك عرض "دوركايم" تحليله شاملاً لعناصر الظاهرة الأخلاقية فى كتابه "التربية الأخلاقية" وأخيراً فإن "دوركايم" قد ترك قبل وفاته مخطوطاً بعنوان "مقدمة عامة لدراسة الأخلاق". وقد اهتم زملاؤه وتلاميذه بنشر هذا المخطوط بعد وفاته. وإذا رجعنا الى بحث الأول الخاص بتحديد الظاهرة الخلقية نجد أن "دوركايم" يقول فى هذا البحث: "أن الحقيقة الخلقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب عليهما أن نعى بالفرقة بينهما: مظهر موضوعي ومظهر ذاتي".

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فى حقبة معينة من الزمن. وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر الحكام أحكاماً ويظهر الرأى العام سخطة أو رضاه. وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك أخلاقاً عامة تشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى

مجمع معين وهذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية . ولكن اذا تركنا هذا المظهر الموضوعي العام جانباً فان هناك عدداً من الممارسات الاخلاقية الخاصة لا حصر له . فكل فرد في الواقع وكل ضمير أخلاقي يعبر عن الأخلاق العلمية السائدة في مجتمعه بطريقة الخاصة . ولا يوجد ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يحكم لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة في زمانه حتى ليتمكن القول بأن الضمير الأخلاقي قد يبدو لا خلقياً اذا نظرنا له من نواحي خاصة . فكل ضمير فردي ينظر الى القواعد الاخلاقية العامة من خلال منظار خاص وذلك بتأثير الوسط الذي ينشأ فيه والثقافة والتربية التي يلقاها سواءً أكانت تربية دينية أو مدنية كما أن الوراثة قد توجه بهوله توجيهها خاصاً . فهذا الشخص مثلاً قد يكون شديد الحماسة ازاء القواعد الخلقية التي تتصل بواجبات الوطنية ، ومع ذلك لا يشعر الا شغوراً ضئيلاً بالقواعد الخلقية التي تترجم حياة الأسرة . وهذا الآخر قد يشعر شغوراً عميقاً باحترام العقود والوالتيق وكل ما يتصل بتحقيق العدالة ومع ذلك يكون تطوره خافتاً بامتثال للواجبات التي تتصل بالرحمة والاحسان . واذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهنا من هذين المظهرين للأخلاق الا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تمد المصدر العام الذي نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأعمال الفردية ونلاحظ أن اختلاف الضائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية اذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية . ثم يقرر "دوركيم" بعد ذلك أننا لكي نستطيع أن نحكم على الأخلاق او بوجه أصح ندرس الظواهر الأخلاقية ، يجب أولاً أن نمنى بتحديد ماهية هذه

الظواهر . ونحن في ذلك لا نشذ عما يتيح بالنسبة للمعلوم الأخرى . فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها ومعرفته طبيعتها . ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية يجب أن نعرف أولاً أين نجد ها وان نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى . فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يقوم "دوركيم" : ان الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتمسكين على الفرد أن يعين سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقا للعمل . فكل الفنون التي تؤدي الى أغراض مرغوبة تخضع لقواعد خاصة توصلنا الى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول الى ذلك يعتمد "دوركيم" الى تحليل النتائج التي تترتب على الخروج على كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية . فمن الواضح أن الخروج على إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

- ١ - فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذي كان فيه خروج على القاعدة فإذا خرجت على قواعد الصحة التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية فان نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهي انتقال المرض اليها . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه . والنتيجة إذن متضمنة في الفعل .
- ٢ - ولكن اذا خرجت على القاعدة التي تأمرني ألا أقتل فان تحليل

الفعل في هذه الحالة لا يصل الى التأنيب أو العقوبة اذ لا يوجد ارتباط
آلى بين الفعل ونتيجته ولا نستطيع أن نستخلص من فكرة القتل أو الاختيال نفس
ذاتها أى فكرة عن التأنيب أو العقوبة . فاذن الارتباط هنا بين الفعل ونتيجته
ليس ارتباطاً مضمناً ولكنه ارتباط تركيبى . ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على
النتائج التى ترتبط بالخروج على القواعد الخلقية . واذا كانت الجزاءات لا تنتج
من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فعلى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو
التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذات فليس الفعل فى ذاته أو بحسب
طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ، ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم
عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع .

وللدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات ونتج
منه نفس النتائج المادية يستوجب العقاب أحيانا وأحيانا أخرى لا يستدعى أى
نوع من الجزاء . وما ذلك الا لوجود قاعدة أو قانون ينظم فى الحالات الأولى على
حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة فى الحالة الثانية . فقتل الانسان يثير السراى
العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجه من الاعتراض فى حالة الحرب
وما ذلك الا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك .

واذا رجعنا الى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها السراى
العام اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم والسبب فى
ذلك أن المجتمع اليونانى لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحدها وتنظمها .

فالجزء أو المعقبة هي نتيجة لفعل ما ولكنها لا تنتج عن طبيعة الفعل ذاته
ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجمع . فالأصل أن يكون هناك
قاعدة يقررونها بمقتضاها الرأي العام في المجمع . ثم يأتي الفعل فيكون
ثورة أو خروجاً على هذه القاعدة ، وحينئذ ينتج فكرة المعقبة أو الجزء . وهكذا
نجده أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : وهي أننا نسرى
أنفسنا لمزمنين بالألا نقدم على الأفعال التي تحرمها دون أن يكون هناك من سبب
إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الالتزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

وعلى هذا النحو استطاع " دوركايم " بطريقة تحليله أن يصل إلى فكرة
الواجب أو الالتزام الخلقى وذلك تقريباً حسب ما كان يفهم " كانط " . ولكن نظرية
" كانط " وإن كانت صحيحة إلا أنها ليست كاملة لأنها لا تطلعنا إلا على أحسن
جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الالتزام . على حين
أننا من الوجهة النظرية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لا بد أن يكون
لهذا الأمر حداً في نفوسنا ونحن لا نسفى وراء غايته تأثير في نفوسنا رغبة ولا تأثير
في نفوسنا . وعلى ذلك يجب بجانب صفة الالتزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوباً
فيها . وصفة التقابلية للرغبة أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا هي
الصفة الثانية للظاهرة الخلقية في نظر " دوركايم " . وهذه الصفة هي أساس كل مهمل
نحو فعل الخير كما أننا أساس التعلق بالمجمع .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الالتزام . وهي
لا تثبت في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأمثلة المادية فمادة فاعنا وتعلقنا بالفعل

الخلقى يصاحبه دائما شئ من الجهد والعناء • وحتى اذا قضا بالفعل الخلقى
فى حرارة وحماوة فاننا نشعر بأننا نتحكم فى أنفسنا وأننا نعلو فوق طبيعتنا
المادى حتى ذلك علامة على القهر والالزام •

ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقى وفكرة الالتزام تندخل كل منهما ففى
الأخرى ونحن نجد لذة فى أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية وجد اللذة
هو الخضوع لذلك الأمر • ونشعر بضرورة من نوع خاص حين نلدى واجبا لا لشيء
الا لأنه الواجب •

فالواجب اذن أو الأمر الحتمى حسب تعبير "كانط" ليس الا مظهرا أو جانبها
من الحقيقة الخلقية • والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفى آن واحد من
هذين العنصرين : عنصر الالتزام وعنصر الرغبة التى تجذب المرء الى الفعل الخلقى
فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت بل يجدها أن يظهر هذا العمل
أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيبا • وبالعكس اذا قضا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فليس
فان هذه الرغبة يصحبها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى المادى •

نستطيع اذن أن نقول ان الظاهرة الأخلاقية فى نظر "دوركايم" تتمسك
بخاصتين أساسيتين : الأولى ، انها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليها هى قوة
المجتمع والثانية ، انها تجذب الفرد لأنها تصور له النبل الأعلى الذى يتولى
تحقيقه •

فقواعد الاخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجمع معين وهم مجبرون

على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم، أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ولا يستطيع الفرد الانحسار عن القواعد التي رسمها له المجتمع إلا في الحالات الشاذة وهذا الانحراف من شأنه أن يحدد ضمير المجتمع ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التي تتدرج من التأنيب واستهجان الرأي العام إلى العقوبة إلى المقاطعة إلى النفي السياسي أو الحرمان الديني .

فإن هذه الاجراءات توضح أن من لا يرقع لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع وتقطع الصلات التي تربطه بالأفراد الآخرين ومجموعة التصورات الجمعية وهي التي تنتج عن تبلور العادات والتقاليد والمعتقدات ... الخ ، هي التي تحدد ضمير المجتمع وهذا الضمير الجمعي هو الذي يتردد صدى أو ينعكس في ضمير الفرد .

فالمجتمع هو الذي يملأ علينا بطريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا وإذا كانت لنا مثل عليا فأنها نأخذ عن رغبتنا في إرضاء المجتمع أما ربح الضمير الذي نتمسك به له أحياناً فانه نتيجة ما نقدم عليه من الخروج على القواعد التي رسمها المجتمع .

وقد اعترف على مذهب " دوركايم " هذا بأنه إذا اتبعنا هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هي أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازع الداهية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه . فهذه المثالية الأخلاقية إذن تكون في السلبية المطلقة ، ولكن " دوركايم " يرد على ذلك بأن المثالية فهي

ميدان الأخلاق وفي ميدان النشاط الاجتماعي. بوجه عام يترقّف تحقيقها على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السلبية والظواهر الاجتماعية المعلنّة، وهذا هو السخرى الوحيد لدورنا من الاعتراض الذي طالما أثير ضدّ مذمّة وهو إذا كان الفرد يحكم، ضيق المجتمع فكيف يتسنى أو به نغمر ظهور الصلحون والزعماء الدينيين والأنبياء والقديسين الذين يدعون بجماعاتهم خطوات نحو الأسس ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع. إن أمثال هؤلاء في نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يهتوا الوجبة السلبية التي يجب أن يتجه اليها المجتمع وذلك نبل أن يهتوا عامة الناس. إذ أن المجتمع يعتبر حقيقة من الزمن على مجبوءة من التقاليد والمبادئ والعرف ولكنه لا ينظر على حالة واحدة من المعسوة بل ينزع إلى التطور ويمجد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيها أو معظمها على الأقل بالية وهي لا تستمر بعد ذلك إلا بحكمس المادة وحكم رسومها وتلكها من نفوس العامة فهي إذن رواسي أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو في طريقها إلى الزوال. واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم الذي يفرضه التطور الجديد يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وذلك هو ما يفعله الزعماء والصلحاء. فإذا استمر في نظام اجتماعي جديد وجود عادات ثابتة تؤدي وتليقها في نظام سابق فإن هذه العادات تصبح رواسي اجتماعية معتلة ويجب أن تختفي.

وليس الاضطرابات الاجتماعية واختلال المجتمع الا نتيجة لتثبيته هذه الأوضاع البالية. هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى التي تسبب بجزئية التماسد

الاجتماعية •

أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية أى اجذاب الظاهرة الأخلاقية لنا وتعلقنا بها فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم بما فى ذلك القيم الأخلاقية صادرة عن المجتمع • وهذا المصدر أى المجتمع هو الذى تعتمد منه القوانين والأخلاقية طابع التقديس والاحترام •

وقد هوس " دوركايم " فى تحليله لهذه الخاصية على عدم سماع النفسانية العاطفة التى تكمن فى العمل الأخلاقى والتى تكسبه ذلك النشاط انتفاهى وتهمر له الانتشار بين النفوس ثم انتقل من ذلك الى غرضه الأساسى وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد والغاية القصوى التى يهدف اليها الفرد من نشاطه ولا يتمنى ذلك الا اذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الذى يسمو على الفرد ويكون أهلاً لتعلقه به فى آن واحد •

واذا كان " دوركايم " فى كتابه " التهيئة الأخلاقية " قد اتجه الى الناحية العقلية الصرفة وأراد أن يحدد كل تأثير للعقائد الدينية فى بث عناصر الأخلاقى فى النفوس فانه حوس مع ذلك أن يكون للعاطفة والصمود مكان فى التهيئة الأخلاقية ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة بقوة مجردة وهى الالهة التى تحمى الأديان على عبادتها وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل اخلاقى وربطها بفكرة الجعاعة التى يجب أن يملكها الفرد لأنها مصدر ما ينتفع به من الخير بل ما ينتفع به من صفة الانسانية •

نقد مذهب "دوركيم"

ان تحديد هذه الغاية للنشاط الأخلاقى أى جعل المجمع الغاية التصوى
لذل عمل أخلاقى هو ما حدى مسطر النقاد الى وضع مذهب "دوركيم" فى مسداد
المذاهب الفلسفية أو مذاهب الأخلاق الميتافيزيقية على حد زمير "ليفى بروسيل"
وقد عاب هؤلاء النقاد على "دوركيم" أنه أراد كما فعل فلاسفة الأخلاق أن يصرّف
وبفرض هى آن واحد .

وعذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا الى المصيرية
فقط دون النظر الى تحديد الغايات، ولذلك فإن "جورفيتش" فى كتابه "الانجاسات
الحاصرة فى علم الاجتماع" لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه مذهب ومسيط
بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى . وإذا كان "دوركيم" قد جعل محل
المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل أبحاثه الاجتماعية، فإنه قد وصل الى
هذه الأبحاث الاجتماعية المرفوعة الى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه فى دراسة المشكلة
الأخلاقية نفسها وهى التى من أجلبها قام بأبحاثه العديدة الهنكرة فى علم
الاجتماع ولهذا السبب فإن "جورفيتش" يشبه "دوركيم" بكريستوف كولومبوس الذى
أراد أن يبحث عن طريق الهند فأدى ذلك الى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد لا نستطيع أن ننكر ما قام به "دوركيم" من
مجهود طعن فى الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عني بتوضيح
فرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابه مقدمة كتابه الأول وهو "تقسيم العمل الاجتماعى"

لقد أدرك " دوركايم " أن الالتزام الخلقى يجب أن يستند الى شيء يبرره
ولما كان قد ابعضد فكرة الاله لاقتناعه كأوجبت كونها ، بأن الفلسفة اللاهوتية
قد انقضت زوالها فانه قد استمطر عن هذه الفكرة بدهانة الجاعة أو المجمع أو
بانتخاذه المجمع غاية علميا للنشاط الانساني .

فالمصدر المقدس لكل القيم في نظره هو المجمع وهو حقيقة تسمو على الأفراد
لأنها تستطيع ما لا يستطيع الأفراد ولكنها في الوقت نفسه حائلة أمام الأفراد أي أن
المجمع حقيقة انسانية .

* * *

حيث قال انه سيهاهم بكتابه هذا في معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ونقاسا
للطريقة الصحيحة في العلوم الوضعية • وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه : لنبدأ
في ملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت
الحاضر • ولم ينحرف " دوركيم " عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه " التمهيد
الأخلاقية " ان دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوع يبحث عن
الحقيقة الأخلاقية ليعرفها • وإذا كان " دوركيم " قد ربط في النهاية فكرة المثال
الأعلى الأخلاقي بفكرة المجمع فما ذلك الا لاعتناؤه بأن أبحاث الجماعة يجب
أن تؤدي في النهاية الى الغاية الطبيعية لها وهي التهور بالمجمع على أسس
علمية •

ونكتفي في التذليل على ذلك أن نقول عبارته المشهورة وهي أن أبحاثنا
لا تستحق ساعة واحدة من العناء اذا كان الغرض منها هو الاعتماد على الناحية
الجدلية •

(٣) مذهب البحث العلمي للظواهر الأخلاقية [لـ جيمس رويل]

أطلق القدماء على علم الأخلاق المسمى اسم اثولوجى • أما علم الظواهر الأخلاقية فنستطيع أن نطلق عليه اسم اثولوجى •

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند القدماء فى تعريف الفضائل والبرذائل وفى البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق • وقال بعضهم أن هذا المبدأ هو العقل وقال آخرون أنه اللذة أو المنفعة وقال غيرهم أنه المحافظة • • الم •

وبالرغم من اختلاف هذه المبادئ فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب مذهب البحث هى تحديد القيم الأخلاقية وتبرير القواعد العملية • ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالاً خالدة، ولكننا لا نستطيع أن نصفها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحديث لمعنى العلم لأن العلم يدرس الظواهر ليقدر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها • أو وضع قواعد معينة للسلوك فإذا كنا إذن نريد أن تؤسس علماً موضوعياً للظواهر الأخلاقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا للقاعدتين الأساسيتين الآتيتين :

- ١ - أن نعدل نهائياً عن الفكرة القائلة بأن مهمة علم الأخلاق هى تحديد قواعد السلوك ويجب أن نستعين فيها بفكرة أخرى هى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ومهمة عالم الاجتماع أن يدرسها كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى •

٦ - يجب أن نعدل عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية نفس مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمي فهاها ما يقال : من قبيلنا لا يهرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟

فإذا كانت المارقة خطأ خلق فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه المارقة باستهجان السارق ؟ وما الأمثال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان نفس المجسمات المختلفة ؟

يجب أن نأخذ بعين الاعتبار من هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن الظواهر الخلقية الخلقية شأنها في قولنا شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها إلا بعد مجهود شاق وسحت طويل هوجاه "أوجيب كونت" مؤسس الفلسفة الوضعية ووضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية ولكن حين جاء الوقت لتطبيقها خرج "كونت" على الملأ وتفنن شخصية رسول الإنسانية وأراد أن يحقق حلم الإنسانية القديم بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة للإنسانية بجمعها وكأن بحرية القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع المواعظ والبراهين أمام قيام علم موضوعي للظواهر الخلقية .

وقد أراد "دورديم" أن يصل ما قطعه "كونت" بأحلام الإنسانية فنقصه راسا إلى غلواهر بحثها وخرق من هذا البحث بكتابه القيم عن "قواعد المنهج في علم الاجتماع" وعق مع انصاره من أمثال "فوكونه" و"بوجل" على دراسة الحقيقة

الخلقية . ولكن للأسف لم يستطع "دوركيم" كما ذكرنا في مناسبة سابقة أن يفصل اتصالا تاما بين وجهة النظر العلمية وجهة النظر الشخصية .

يقدر أراد في دراسته للأوامر الخلقية أن يفصل بين الطواهر السليمة والأوامر المعتلة ، ولكن هذا الفصل يشهد عن رأى ذاتى ورغبة في تبرير بعض الطواهر والحكم على أخرى .

ففى تشابه عن الانتحار نجد مثلا هذه العبارة " يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والنفور " . فمثل هذه العبارة التى نقرر مبدأ خلقى دون الوصول اليه عن طريق الاستقراء العلمى تفسير بطبيعة الحال . الضمير الذى يجب أن يهود البحث العلمى .

ليفى برونيل

لانسيد من بين علماء الاجتماع فى العصر الحديث غير "ليفى برونيل" الذى استطاع أن يتحرر من الحادات القديمة وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك .

وقد أوضح أن "الأخلاق" وهى مجموعة من القواعد والأوامر والنواهي والواجبات لها وجود خارجى كوجود اللغات والأديان والقوانين فهى اذن مصطلحات يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المصطلحات كما تظهر لنا فى المجموعات الانسانية المختلفة ، أى فى دراستها بنفس السردج

التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه " .

وهو يقول في نقد " المذاهب الفلسفية " : " ان هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية ومعمارية في آن واحد تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية " .

وقد قاموا (المذاهب الأخلاقية الفلسفية) على فرضين أساسيين عن "الإنساني" برول " ينقد هما :

الفرض الأول

... ان الطبيعة البشرية هي دائما لا تتغير الزمان والمكان . وقد سمع هذا الفرض بالذم من الانسان ككلام عاملا مجردا ليس له أية قيمة علمية ، ومن النقص العلمي الحديث لا يقبل أن يكون الانسان الذي اتخذ موضوعا للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الاغريق هو الانسان الذي يمثل الانسانية كلها نمثلا صحيحا فهو علمي المنس من ذلك انسان من جنس خاص ومن عصر معين " .

وجتى اذا افترضنا صحة هذا المبدأ الذي يفترض وحدة الطبيعة للانسانية فانه لا يجدد لنا الصفات التي توجد او لا توجد بالفعل في أفراد النـسـوم الإنسانى بإعتراضا به لا يغبينا اذن عن الاستمالة بنتائج علم الانسان المتسار ولم يرسخ هذا المبدأ "المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الانسانية" في غرسول الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية الا لجعلهم بالحضارات الأخرى

التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها وذلك باستثناء الحضارة الأفريقية
القديمية .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت للحضارة الغربية الحالية بمسألة
موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات
ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة واحلال نظرية
علمية دقيقة محلها .

وكشفت تلك النظرة العلمية عن طرق التفكير والتخيل وعن وسائل التنظيم
الاجتماعي والدين لم تكن لدينا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة ، ولا يمكن بمسند
تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الانسانية كلها من الناحية
النفسية والخلقية تشبه الجزء الذي نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفصل الثاني :

لما كانت الأخلاق الفلسفية أو الفلسفة تستنبط أحكامها من مبدأ واحد أو
على الأقل من عدد قليل من المبادئ فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقى
تكون مجموعة متسجمة وأن الأوامر التي تفرضها تحقق فيما بينها علاقات متطابقة .
ولكننا اذا اخترنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا
الفرض . فالحقيقة ان محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير واذا كان
هذا التغير يحدث ببطء الا أنه يحدث على كل حال ، فنتلاشى منه عناصر قد يصح
وتحل محلها أخرى جديدة ولذلك يجب هنا أيضا أن نترك الانسان المجسود

العام جانباً ننصرف إلى التحليل العلمي الدقيق للإنسان الذي يعيش في عصر معين وفي مجتمع معين •

فمجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان ينتمي إلى حضارة معينة في زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهي التي يخضع لها إنسان عاش في ظروف مغايرة • ويظهر لنا التحليل الاجتماعي وجود طبقات مختلفة في التمييز الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض وهذه الطبقات تنظم أنواعاً من السلوك والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها •

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له من وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير القوم أما من حيث التركيب فما أوسع الاختلاف بين أجزائه وما لامت فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالي •

ونحن نستطيع الآن أن نتفع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تصير قدسيته وأخذنا في البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التي تقوم عليها التزاماتنا الخلقية •

البريائية :

أهذه هذا الرجل على عاتقه استكمال ما بدأه "ليني برونل" وعكس مبادئ

استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها، أى أنه
عمل على تحقيق القاعدة الخاصة ببحث الظواهر الاجتماعية بحثاً علمياً بقصد
معرفة واستنباط القوانين التي تخضع لها.

فبالرغم من الاعتراف شبه الاجماعى الآن بوجوب الفصل بين الدراسة
العلمية والدراسة المعيارية فإن الكثيرين لا يزالون في شك من أن الدراسة
العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثاً تبلغ في صحتها ودقتها ما بلغته
الأبحاث الطبيعية أو البيولوجية، فإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفاً لدى
وتظهر في علاقاتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية
ولتقريب ذلك الى الأذهان نقول ان كل الناس يتكلمون ولكن كم منهم يستطيع
المشاكل والمسائل المبهمة التي تثيرها اللغة أمام المنفعة في علم اللغة ورجل
المنطق وعالم الاجتماع ؟

المصادر التي تستخلص منها الظاهرة الخلقية.

وعنى "البييرايير" على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية الستة
تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية بهذا البحث بقوله :

" ان هناك ظاهرة خلقية متى كان هناك تمييز - في أى شكل من الأشكال
بين الخير والشر "

يود علم الظواهر الخلقية بدراسة الظواهر التي تكون في مجموعها الضمير

الخلقى لجماعة معينة . وهذه الظواهر يمكن استنباطها من الملاحظات الاجتماعية
وظواهر الحضارة فى المجمع وأهمها : الصيغ الخلقية العامة التى تظهر نفسى
الحكم والأمثال : وأقوال الفلاسفة فى ذلك العصر - والألفاظ اللغوية - والقانون
- والمعادات - والمؤلفات الأدبية ، وتعدد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة
الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من همد
من الظواهر الاجتماعية وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة . وعلى ذلك فكما
تعدد مصادر البحث أى كلما شملت دراستنا عدد أوفر من الظواهر الاجتماعية
لما استطعنا الحصول على معلومات أدق وأوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقى فى مجمع معين بالنسبة
للسرقة اننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ التى يحكم بهمسما
الرأى العام على السارق ولكن معرفتنا لذلك سترداد بلا شك اذا رجعنا أيضا
الى نصوص القانون الجنائى الخاص بالسرقه .

مقارنتنا للنتائج التى نصل اليها من دراسة الصيغ بالنتائج التى نصل
اليها من دراسة نصوص القانون نستطيع ان نصل الى تحديد أدق لطبيعة
الظاهرة التى ندرسها .

واذا فسرنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة المعادات والعرف العام
وما يحويه الإنتاج الأدبى عن السرقة ، فاننا نصل فى النهاية الى تكوين تمام
للظاهرة التى ندرسها ، ولقد انتقد "باييه" الفكرة التى كانت سائدة عند معظم

الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة .
فما دام الأمر يتملق في نظرهم بالتمييز بين الخير والشر وما دام التفسير
يفرض الشر يحرمه فنحن في كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة اما بالاجاب واما
بالسلب ولكن الحقيقة ان الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين
القطبين المتباعين .

فهناك أفعال الملزمة هناك أفعال مستحسنة أفعال تندفع بهيها
الأخلاق لكون لا توجبها . وهناك أشكال تتفاوت في قوتها وتدرج بين المثالية
التي لا تتحقق الا في الحثاء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها
سائر الناس .

واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فبشك القديس والحكيم والأسبق
والنبل والشهم والفاضل والمواطن العادي . ولا يتوقع أحد أن تتجمع الفضائل
كلها في شخص واحد والردائل كلها في شخص واحد . ولهمت قائمة الفضائل
في مجتمع الا هدفنا أو فيه يحاول الأفراد أن يصلوا اليها ولكنهم لا يصلون
فعلا . فلماذا نحدث اذا دراسة هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية
من دراسة الأخلاق ؟

نستطيع القول أن "البيروني" بانصرافه الى دراسة الظواهر الخلقية
واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية في تطور
المنهج الاجتماعي لدراسة الأخلاق . وقد كانت المراحل السابقة اما محاولات

لتبهر وجهة النظر الاجتماعية وأما محاولات لوضع الأسس النظرية لخطة الدراسة
أما دراسات "باييه" فانها تبدأ من حيث انشيس الأعراف وتتفصل
باب الجسدل النظرى لتتصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى وقد استطاع
"باييه" أن يضع أمام أعيننا ثمرات مجهوده وذلك في كتابه "علم الاجتماع
الطوائف الخلقية"

وقد جاءت نتيجة أبحاثه في طرائقها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه
الدراسة الاجتماعية للطوائف الأخلاقية.

* * *

(٤) التفكير الأخلاقي في عصر العفصل

(القرن ١٧ و ١٨)

كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوسطى وفي عصر النهضة
يسائر الطابع الديني ويتأثر به . ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهيم
الأخلاقية تستقل تدريجاً عن الدين حتى وصلت الى حد القطيعة النهائية
في القرن الثامن عشر .

وقد كان من أسباب هذه القطيعة تناقض الفلسفة الأخلاقية التي تؤسس على
الدين . فقد كانت قاعدة البناء هي الاعتقاد بأنه خالق لا نهائي في رحته وفي
قدرته وفي عنايته بالعالم .

كيف يمكن للعقل أن يدافع عن هذه القاعدة ؟ نلاحظ أن الفيلسوف سبينوزا
وسعد فوكتور وديدرو ودولهاخ والموسوعيين ، نلاحظ أن هؤلاء وأمثالهم انما
يشكون في هذه القاعدة الدينية وحججهم في ذلك هو وجود الشر في العالم
(مثل النقص الخلقى وهو شر ميتافيزيقي أى فائق للطبيعة وعلته غير معروفة) ،
ومثل الشرور الفيزيكية والطبيعية وما تلجه من آلام مثل المرض ، والألم والجوع ،
والموت ، ومثل الشر الأخلاقي كالخطيئة والاجرام وكل ما يجعله المزوج عسلى
قوانين الجماعة .

كيف يمكن للفيلسوف أن يوفق بين وجود هذه الشرور في العالم وبين العناية
الالهية المفروضة ؟ نقول القضية أن علة الشر وسببه في العالم هو الخطيئة

الآخرى بخواص ثابتة . اذا كان فعل الله يصدر من اجل غاية نهى ذلك انه
يقتضى ما هو بحاجة اليه وهذا في نظر سبينوزا يتعارض مع وصفه بالكمال اللاتناهي
وسيد الفيلسوف المادى دولهاج يستتر تمام من العقيدة ويرى انها نصيب
من المتناقضات . ففكرة الله هي فعل يسر فيه العديد من افراد التسلسل
البشرى انه نهى يهين القول بان الله يحب النظام في حين انه لا يستطيع ان يهين
بزمائه ؟ . وشأنه يمكن القول بانه انه عادل في حين ان الكثير من الابرار يعانون
من ظالم لا تنقطع ؟ ان الوجود الحقيقى هو للمادة التى تتفاعل وتتطور دون غاية
او مسرور .

واذا كان سبينوزا يقر بانه لا مجال للاعتقاد في حرية الانسان فان ذلك
يقتضى نعتة الفيلسوف الذى يجعل السلوك البشرى نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية
فلا انسان ضد سبينوزا يمانى من خدعة تتلخص في انه ينسب لنفسه حرية فائقة .

واذا افترضنا ان حجرا مقدونا في الفضاء يحس بحركته رغم انه يجهل المسد
التي دفعته فان هذا الاحساس ربما دفعه الى اختيار نفسه الفاعل والمحرك .
وهو في جميع افعالنا لنا سوى هذا الحجر . فقد يخيل اليها اننا نحن
المسؤولون عن افعالنا ، وهذا صحيح الى حد ما ولكن حل نحن الذين صنعنا
انفسنا على ما هي عليه من طبيعة ؟

ان الانسان في سلوكه انما يخضع لمؤثرات غريزية تما يخضع لظروف البيئة

الاصلية . ويرى الفيلسوف ان هذا العقل لا دليل عليه ومن ثم نه اقناع نفسه .
فالقول في الالام التي يمرض لها الحيوان ، هل يعاقب الحيوان من اجل خطيئة
ادم ؟ ولكن ما شان الحيوان بهذه الخطيئة ؟ البشري هذا ظلم صارخ ؟ وهل
يمكن ان نسلم بان الحيوان لا يحس ولا يتالم لما زعم ديكارت حين اخبر طلسوك
الحيوان مجرد ردود اعمال ميكانيكية ؟

ومن ناحية اخرى ثاب الفيلسوف بكنال في القرن السابع عشر ان الاعتقاد
في خطيئة اصلية يسبب اوجاعا للعقل البشري ، وذلك انه ليدور ان ابيد مساك
يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة افتترتها احد احلام مسند
الاف السنين . ذلك انه من الغريب حقا ان نحكم على طفل بالالام من اجل خطيئة
لم يرتكبها بل لم يعرف عنها شيئا الا من كتب التاريخ . وهكذا يدور ان تحليل
وجود الشر بالخطيئة الاصلية لا يمكن ان يخضع لمنطق العقل لانه من الضرور السلبية
التي يتعارض مع حرية الانسان كشرط لكل عمل اخلاقي .

ويضع من هذا المرض ان فلاسفة العصر الكلاسيكي قد ساءوا في هدمهم
الحجج الدينية التي استندت اليها الاخلاق الدينية . وقد وصل الامر عند
بعضهم الى حد اعلان بطلان تلك الحجج باسم العقل . ويمكننا بهذا الصدد
ان نتامل موقف اسپينوزا من فكرة العناية الالهية .

ان اله اسپينوزا لا صلة له باله العقيدة المسيحية الا من حيث اشتراكها في
الاسم فقط (اسم الجلال) . ذلك ان ما يهدو عن الطبيعة الالهية من غير انسا
يهدو بالضرورة باعتباره خاصية تنصل بطبيعته عما نالت طبيعة المتكسب تحفظ هسي

الطبيعية والاجتماعية • يرى سبينوزا انه لا مجال للاعتقاد في غلود الروح • ومع ذلك فانه يعلم بغلود الجانب الروحي في الانسانية • ويصدق العلم والعقل • وهو جانب غير شخص او نردى •

اما دولباخ فانه راي في الاعتقاد بغلود الروح ضروريا بصيب الانسانية • ذلك ان هذه الاخيرة قد اهلكت في اصلاح احوالها الدنيوية امة في الاعداد لحياة: الخيرية تخلص من نل عيب او تصور •

وفي القرن الثامن عشر كان فولتير يؤمن بوجود الله ولا يعتقد بغلود الروح فلي نص ساخر له نجد معارضة بين احد المجانين واحد الاصحاء • يمكن ان تشير تساؤلا نافدا عن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد • ويقول السمر في حديث موجسه الى المجنون :

" اعلم يا صديقي انه على الرغم من انك فقدت الحس المشترك • فان روحك تظل شفافة وباهرة وخالدة مثل ارواحنا • ولا تختلف عنها الا في حيز الاناسة • فالنوافذ عند مخلقة بالهواء لا يحدد • وروحك مهددة بالاختناق • "

اما المجنون • فانه يعلم ان الامر على عكس ذلك تماما • بما لديه من رؤية ناتبة تنبثق من اعماقه فيقول :

" انتم يا اصدقائي تفكرون في الامر على طريقكم • اما انا ففلكي نوافذ مفتوحة مثل نوافذكم • خصوصا وانى ارى نفس الاشياء التي ترونها واسمع نفس

الكليات . ومن الضروري ان تكون روحى قد اساءت استخدام الحواس او ان تنون من نوع ردى . واختصاره فاما ان تكون روحى مجنونة بذاتها واما ان لا يكون لها وجود على الاطلاق .

ونلاحظ ان جانب الخلود الذى نهتم له الاخلاق انما هو خلود الذكسى . واذا كانت الدائرة ترتبط بحياة البدن وتضعف عند الشيخوخة وتختفى فى بعض حالات المرض فهل يمكن الاعتقاد بانها تبقى بعد انحلال البدن ؟ وهل يمكن للفرد الذى يثاب او يحاقب فى الحياة الاخرة ان يتذكر اعماله الدنيوية التى استوجبت ثوابه او عقابه ؟

لقد رأت فلسفات عصر العقل ان هذه (الذكسى) غير مثبته لان التذكى يتوقف على سلامة البنية الطبيعية ومن الممكن لى صدمة ان تتسبب فى زوال الدائرة فما باله بالموت الذى يصحب انحلالا ثلما للانفس ؟

لاحت ان القائلين بذلك قد غفلوا عن ان الله قادر على كل شىء . ويمتسه ان يجمع ما تفرق او اندثر من بنية الجسد الميت وانه يعيد اليه الذكسى .

واذا انتقلنا الى مسألة الضمير الاخلاقى ، فاننا نلاحظ انه يستند فى الفلسفة المسيحية الى هذا لاهوتى يقرر ان صوت الضمير الذى نسمعه فى داخلنا انما هو صوت الله .

وفى القرن الثامن عشر تبين للرحالة ان ما يعتبره الغربيون خيرا او شرا ،

ليس كذلك عند الباحثين الذين يكتفون، وفي هذا السؤال "تدبره"
 إنما كانه الله يوحى إلى الناس ما هو خير مما هم عليه من طريقه صوته
 الضمير، فكم لنا يوحى إلى بعض الناس بأنه نوعاً من السلوك أو واقع...
 وإلى آخرين بأنه من الدسور المباحة. وإلى سواهم بأنه مصيبة خطيرة؟
 ولماذا كانه تعدد الزوجيات مباحاً من بعض المجتمعات ومثيراً للدمعاف من مجتمعات
 أخرى؟ ولماذا لا تأبى المرأة الزانية من غيرها؟
 إنه هذه التساؤلات، وما تستحدثه إضغاض المبادئ الدينية للمقل
 وتنتهي بها إلى فشل زريع. وقد أشار الفيلسوف كاي إلى هذا الفشل
 وحاول أن يتجنبه عندما قبل تلك المبادئ على أنها مبادئ الحياة
 الدينية التي يجب أن تستثنى في دوسن قادمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

كانط وياضوف الراجسب الاخلاقى

حياة عما نوييل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

ولد عما نوييل كانط يوم السبت الثانى والعشرين من شهر ابريل سنة اربع وعشرين وسبعمائة ألف وبعدينه كونيچير عاصمة دوقية بروسيا الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لمانيا . كان عما نوييل من جده انه اسكتلندى . هاجر من هاجر من اسكتلندا الى بلاد البلقان والسويد فى أواخر القرن السابع عشر لكن يشك المؤرخين لحياة كانط فى صحة هذا القول . يهودون أن عما نوييل من أصل السابى .

وقد نشأ كانط من جوسيجى مشيخ برنق التزقة (التقوية) - التى كانت سائده فى بروسيا . وهى ديمة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية تتسك بالمعقيدة اللوثرية الأساسية . ترى أن محل الدين الارادة لا العقل . وتعلم من شأن القلب والحياة الرباطة . ومن ثم تظن أن الايمان الحق هو الذى تؤيده الاعمال . ويتمتبر المسيحية فى جوهرها تقوى وحب لله . ويتمتبر اللاهوت تفسيراً صطنعاً أقام عليها اقلاماً .

وقد كانت بلاد عما نوييل التى قامت على تربيته منذ صباه متمسكة بهذه النزعة الدينية المحافظة .

ظهر نيجه جيرا كالحقته أسرته بالدرسة الاولى التابعة لمتشسى (القديمى جسر) حوالى سنة ١٧٣٠م وتعلم فيها يادى الفراء والكتابة والحساب ومحمى أصل الديانة المسيحية . ونظروا لجرى والدته على تسويد ابنها بالثقافة الدينية عند الحقته فى العام الثامن من عمره . " كلية الملك من ديريك " التى ادارها شيلتر

وهو أحد رجال النزوة التقوية وواعظ للكنيسة المدينة القديمة بويجيسي . وقد تعلمه كانط على يده . وكان هدف هذا المعهد تنشئة اطفال المدينة على اساس "التقوية" ومكث فيه كانط تسع سنوات من سنة ١٧٢٢ الى ١٧٤٠ م .

وفي هذا المعهد درس اللغة اللاتينية وثقافتها ، فأتقن كتابتها وأعجب بكتابتها وشعرائها . وظل حتى آخر أيامه يئنس بأقوالهم ويقتدا بأعمالهم وحسن خدمتهم إلى برأى سليم حول الفرائض التربوية التي كانت تستخدم في المعهد ولا سيما الاكراه الديني الذي مارسه عليه منهوه . فقد كان كل يوم من أيام الدراسة يبدأ باجتماع مطول للعبادة المشتركة ، وكل حصة من حصة الدرس والتعليم كانت تستهل بصلاة وتختتم بصلاة أيضا . فضلا عن ساعتين للعبادة اسبوعيا ، ودروس الدين ، وكانت ادارة المدرسة تستخدم التلاميذ إلى العدسة كرجال خاض أوقات الدوام للتفاني في الامور الدينية والتعليمية .

وقبل ان يتم كانط دراسته توفيت والدته سنة ١٧٣٧ م وشو في الثالثة عشرة من عمره ، وحزن عليها حزنا شديدا .

وفي خريف عام ١٧٤٠ م التحق بجامعة كونجسبرج التي كانت معروفة باسم كلية (الملك ألبرت) ، ان يبلغ السابعة عشرة من عمره ، ومع شولتزلتحقيقه أمنية والدته ، في ان يملك ابنها سبيل رجل الدين ، الا أنه من المشكوك فيه ان تكون النوايا الجديدة قد خالجت كانط الشاب بشأن دراسة اللاهوت وممارسة المهنة فيما بعد ، لان التربية التقوية التي خالطها الاكراه قد فشت على ميوله نحو دراسة اللاهوت .

وأطلع كانت في هذه الجامعة للمرة الاولى على كافة ترويع المعرفة وحقول العلم التي بقيت موصودة الابواب امامه في المعهد ، ومنها الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية .

وتعلق قلب الفتى كانت يدروس الأستاذ (مارتن كوتنن) ، وأعجب بشخصيته
وكان كوتنن يدرس الفلسفة والرياضيات ، وقد لقن كانط فلسفة ليبنتز ووجهه اينسسا
الى دراسة (نيوتن) وسبب له باستخدام مكتبته .

وبخلاف ذلك فقد استمع كانط بصورة منتظمة الى محاضرات اللاهوتية التي ألقاها
منجمه الاول شولتز ، دون ان يترك هذه المحاضرات اثرا جذريا في اختيار الانتماء
الذي سار به في دراسته . وقد أظهر كانط خلال هذه الفترة براعة غائبة نفس
الدراسات اللاتينية .

تقدم كانط عام ١٧٤٦ م وقد بلغ في ذلك الوقت الثانية والعشرين من عمره
ببحث جامعي صغير تحت عنوان (آراء حول التدمير الصحيح للفنون الحسنة)
ويظهر فيه تأثيره بنظرية نيوتن في الجاذبية كما تتجلى رغبته في التوفيق بين الديكارتيين
والليبنزيين .

وفي نفس العام ١٧٤٦ م توفي والد كانط ، فلم يلبث ان وجد نفسه مضطرا
الى التكسب من طريق احترام هيئة التدريس ، وأضيق تسع سنوات من ١٧٤٧ م المس
١٧٥٥ م محلا خاصا لدى ثلاث عائلات أرستقراطية مختلفة في بروسيا الشرقية .

وعلى الرغم من ذلك ذهب الى انط الى انه لم يكن مدرسا بارعا ، الا انه استطاع
ان يهيئ تلاميذ نابهيين واستطاع ان يفرس في نفوسهم الشعور العميق بالحرية والتدمير
العظيم للقيم الانسانية ، وليس من قبيل المصادفة ان يكون تلامذته الاوائل من
ابناء الطبقة الارستقراطية عم اول من بادروا بالنفاذ الى مقاطعات بروسياسا
الشرقية .

وفي سنة ١٧٥٥ تخلى عن عمله في التدريس الخاص ، وتقدم ١٢ يونيو من
العام نفسه لنيل درجة الدكتوراه ، فنالها على أطروحته (في النار) وكان البحث
في اللغة اللاتينية وهي رسالة في فلسفة الطبيعة وقد أطروحته اللاتينية الثانية

بمعنا (العبادى) الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية (يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ ونوقشت علانية في ٢٧ أيلول ودافع عنها كانط ، وأصبح معيدا للفلسفة في جامعة كونيغسبرج . غير انه كان قد صدر مرسوم ملكي عام ١٧٩٦م بشرى على عدم جواز ترشيح طالب لمنصب معيد في التعليم الجامعي ، دون ان يكون هذا الطالب ناقش ثلاث أطروحات مطبوعة . وأستوى كانط هذا الشرط بأن تقدم بأطروحة لاثنيثة ثالثة في ابريل عام ١٧٩٦م وعنوانها (في المونادولوجيا الفيزيائية) والمونادولوجيا اسم أطلقه أردمان على الرسالة التي ألفها (لينتز) لاجين موناد :

١ - لفظ يوناني الاصل ويدل على الوحدة وأطلقه افلاطون على (المثال) واستعمله بعض المفكرين المسيحيين للدلالة على الجواهر الروحية التي يتكون فيها الكون .

٢ - أطلقه لينتز على كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم ، وهي جواهر روحية كلها ادراك ونزوع تتحرك بنفسها ، وكل تغيراتها بنفسها .

شمل كانط وظيفة محاضر خارجي بالجامعة ، وكانت الطريقة المتبعة آنذاك ان يدنع الطلبة أجر المعيد الذي يترددون على دروسه .

وكانت محاضراته تبدأ يوميا من الساعة السابعة الى التاسعة او العاشرة ، وجميع الساعات التي كان يلقيها في الاسبوع غالبا تبلغ العشرين ساعة . وكانت محاضراته متنوعة : فمن محاضرات في المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات الى محاضرات في القانون الطبيعي ، وعلم الاخلاق ، واللاهوت الطبيعي التي غيرها في علم الانسان والجغرافيا والطبيعة . وكانت قاعة محاضراته تغردائما بجموع الطلاب ، فقد كان محاضرا من الطراز الاول يأسر قلوب تلاميذه ويقتولهم بعلمه العزيز ، وهم بالمقابل يبذلونه الحب الشديد والاحترام الدائى ، واستقطب محاضرات كانط بجانب الطلاب كثيرا من المتعلمين والمثقفين في كونيغسبرج ، وكانوا

ياخذون نصوصا من مخطوطاته ، وكان من بين هؤلاء الوزير البروسي في ذلك
الحين (فون مدلتز) وكان يحتر نفسه واحدا من تلامذته ، وكان يطلب دائما
نسخا من مخطوطاته .

ورغم نجاحه العظيم في التدريس ، فقد بقي خمس عشرة سنة معيدا ورغم كمال
المحاولات ليكون أستاذا ، فقدم للحصول على منصب الاستاذ المساعد للرياضيات
والفلسفة الذي شعر بوفاء كوتزن عام (١٧٥١ م) الا انه لم ينجح في محاولته
وفي سنة (١٧٥٨ م) شغل منصب الاستاذ المساعد للمنطق والميتافيزيقا وأراد
شولتز ان يتولى كاتبة هذا المنصب فأستدعاه الى غرفته وجابهه بالسؤال التالي :
" هل تخاف الله حقا في قلبك " ؟ بغية التأكد من كون الشاب لم يقف بعيدا جسدا
عن عقل اللاهوت ، وبعد مساعدته على الحصول على هذا الكرسي ، الا ان (بوك)
ظفر بهذا المنصب ، وكان قد شغل منصب المعيد قبل كاتبة بيزن طويل .

وفي يوليو ١٧٦٤ م أصبح كرسى استاذية في الشعر والادب شاعرا وتوجب
ان يشغل ، وعرض على كاتبة هذا المنصب الا انه رفض هذا العرض رغم اغراء البعض
له من ذوى الشأن بايماله الى هذا المنصب ، ومن الاسباب التي حملته على الرفض
انه كان يطلب من صاحب هذا الكرسي مهمة القيام بتنظيم فعاك النساء ، وقد
طلب من تولى هذا المنصب في النهاية ان يضع مقطورة (كارسن) لجراج الاحتفال
بـ (عهد الميلاد) ، وان يؤلف مقطوعتين ، الاولى بمناسبة احتفال تتويج الملك
والثانية بمناسبة عيد ميلاد الملك .

وبعد مضي عام (١٧٦٥ م) عين كاتبة بجانب عمله بالجامعة الامين المساعد
في مكتبة القصر الملكي ، وكان يتولى بصفة خاصة الاشراف على مجموعات النسخ
الطبعية ، ما دفعه الى دراسة علم المعادن ، وهذه اول وظيفة رسمية ثابتة يحملها
مبتدئ فيها دخلا سنويا ثابتا وان كان ضئيلا .

وعرفت عليه أستاذية الفلسفة في جامعة (أرلاتنسن) عام ١٢٦٩ م . وتلا هذا الموضوع عرض آخر من جامعة بينا . وكان على وشك الذهاب إلى أرلاتنسن . ولكن في اللحظة الأخيرة طرأ في كوينجسبرج وضع يلائم رغباته ويوافق تطلعاته في سنة (١٢٧٠ م) خلا كرسى الرياضيات ، فعين فيه الدكتور (بوك) الذي حصل على أستاذية المنطق والميتافيزيقا قبل كانط . وتولى كانط كرسى المنطيق والميتافيزيقا بدلا منه ، وذلك في ٣١ مارس ١٢٧٠ م .

وتشيا مع انظمة جامعة كوينجسبرج وقوانينها التزم كانط ان يدشن أستاذية بقية بالطروحة لاثنية . وحب مناقشتها والدفاع عنها بشكل علني ورسى . وكان عنوان الطروحة (في صورة ومبادئ العالمين الحسى والمعنول) بين في هذه الطروحة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان ككل الاختلاف .

ولما تحقق لكانط طموحه الاكاديمي ، رأى ان العمل في مكتبة القصر يشكل عبئا ثقيلا على نشاطه . وهدرا لوقته ، فاستقال من عمله في المكتبة سنة ١٢٧٢ م . وفي سنة ١٢٨٠ م اصبح عضوا في مجلس الشيوخ الاكاديمي للجامعة .

وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٢٨٦ م تولى كانط للمرة الاولى منصب مدير الجامعة . وأبسط به خلال مدة مديريته للجامعة مهمة اعلام مبادئ الجامعة للملك والتكلم باسمها امام الملك المتوج حديثا (فريدريك فلهلم الثاني) ، وقلده وزير الحكومة الذي رافق الملك وساما تقديريا خاصا وكانت مدة المدير عامين ، فنولس هذا هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٢٨٨ م ولما جاء دوره ليكون مديرا للمرة الثالثة في سنة ١٢٩٦ م رفض توليها وكتب الى المدير يقول : " ان ضعفي بسبب شيخوختي يضطرني الى ان اعلن عجزى عن القيام بهذه المهمة " اما منصب عمادة كلية الاداب فقد نولاها كلها أتى الدور عليه . فكانت جملة توليه العمادة خمس مرات .

ولم يطرأ أى تغيير على نشاطه عندما كان استاذاً جامعياً ، والسبب يعود الى انه احتفظ بالمعادن الاكاديمية التى درج عليها ، وتقسيم ساعات عمله فى اليوم دون ان يدخل عليها أى تبدل ، ولم يقتصر هذا التنظيم الصارم على نظامه الجامعى ، بل ان حياته كلها قد جرت على ابتلاع يوسى دقيق .

كان يستيقظ فى الخامسة صباحاً - شتاءً - صيفاً - وكان على خادمه (لاسيى) ان يوقظه ، وألا يتركه حتى يقوم من فراشه ، وتوزن لهوز من نومه يلجى ببطء الى راسه طاقة النوم ، ويذهب الى مكتبه ، وهناك يشرب فنجانين من الشاي الخفيف ، وقلوبنا واحداً من الطباقي ، وكان يتجنب شرب القهوة والبيرة لانفسه يراهما مضرين .

ويستمر فى تحضير محاضراته حتى الساعة ، ويلقيها من الساعة الى الساعة او من الثامنة حتى العاشرة صباحاً ، ويقبل على محاضراته بهشاشة واجتهاد ، حتى انه لم يترك ربع ساعة تذهب سدى .

وبعد انتهاء محاضراته يقعد مكتبه للطلعة والتأليف حتى الساعة الواحدة بعد الظهر ، ومن ثم يبيض ثيابه ملابسه الخارج ، ويذهب الى الجدة التى دعته او ينتظر من دعاهم من امه قائم ، لتناول طعام الغداء معهم ويتجاذبوا مع مدحهم اطراف الحديث ، وغالباً ما يدور الحديث حول الاحداث السياسية او الاقتصاديه او العلمية ، ويتجنب الحديث عن المشكلات الفلسفية الصحية ، واما ان الثورة الفرنسية كانت الانهايا السياسية هى التى تحتأثر الى اهتمامه .

وكان يقيم بنزهة على الاقدام بعد الغذاء ، وتستغرق هذه النزهة عادة ساعة فاذا خرج بمطعم الروادى ، أخذ يتجه ناحية الطريق السفير الذى تشككه أشجار اليزون ، والتى لا تزال تسمى : (نزهة اليزونى) .

وجرى تناقل الاخبار عنه بأن العديد من مواطني كوينجسبيج كانوا مضطربون
بما فعلهم وفقا لخروجه ، ويتبعه خادمه لامي حاملا مظلته تحت ابطه اذا اكتملت
الماء جلبت المسحب بالفيوم ، اذا لم يكن يحرقه عن نزخته برد ولا مطر ، ولم
يخلف عنها الا مرة واحدة عللها بأنه اشتغل عنها بقراءة كتاب (اميل) (لجان
باله روسو) فلم يتركه حتى انتهى من قراءته ، وغير مسار نزخته مرة باتجاه العاصفة
لسماع انباء الثورة الفرنسية .

اما فترة ما بعد النزهة ، فقد دبح كانيط على تخصيصها للمطالعة ولا سيما
المطالعة الكتب الصادرة حديثا ، ومن ثم يذهب الى قراعه في تمام الساعة العاشرة
هذا مادعا الشاعر (هيني) وهو شاعر الماني الى القول : " لا أظن ان مائة
أند رائية كوينجسبيج الكبيرة كانت تؤدي عملها بصورة اكثر انتظاما ودقة من مواطنيها
الأنط .

وكان الفيلسوف يبالغ في وقاية نفسه من المرض - لأنه كان معتل الصحة -
ومن بين مبادئه الوقائية ألا يتنفس الانسان الا من أنه ، وبخاصة اذا كان خجائلا
منزله ، ولذلك كان لا يسمح لاحد ان يكلمه وهو في نزخته لان الكلام سيدعو السي
التنفس من الفم ، وكان يقول : " ان الصمت خير من المرض بالبرد " .

وكان يفكر في كل شيء تفكيراً طويلاً قبل الاقدام عليه ، حتى فوت عليه تفكيره
الطويل الزواج وعاش أعزباً حتى مات ، وقد فكر في الزواج مرتين ، في المرة الاولى
اطال التفكير الى ان تقدم للسيدة التي كان يريد الزواج بها خطيب اخر ، وفي
لمرة الثانية اطال التفكير حتى انتقلت من أراد خطبتها من كوينجسبيج مع امرتها
بل ان يصل الفيلسوف الى رأى في الزواج منها .

واعتزل كانيط بضمها الاكاديس بصورة تدريجية من جراء تقدمه في السن
فانصرف في عام ١٧٩٥ م على المقاهي القليل من المحاضرات العامة ، وبالمثل ان تخلصي

كلها عن التدريس عام ١٢٩٢ م ، وأقام الطلاب احتفالا بمناسبة اعتزاله التدريس
فاجتمع منهم مركب كبير ، مصحوبا بغرفة موسيقية ، ومطابخ منزله ، وعلى الرغم
من اعتزاله هذا فقد ظل يمارس نشاطه الفكري في التأليف والتدريس .

وفي عام ١٨٠١ م قدم كاتبة طلب اعتزاله من مجلس الجهادية ، وبعد الاعتزال
واعتراله ، أخذ يهتم بوطأة الشيخوخة ، وفي سنة ١٨٠٣ م راجع يهتم بـ
في المعادة ، وقلت شهيتته للخطام ، وزادت آلام معدته في الصيف وفي نهاية
(سنة ١٨٠٣ م) ضعف نور عينه اليمنى بعد ان كان قد فقد اليسرى منذ
سنوات ، ووقع فريسة لهواجس أدت به الى حالة من الهزال الشديد ، ولم تك
الاشهر الاخيرة من حياته سوى موت بطيء أدت به الى ضعف في الذاكرة والسمع مما
ومن ثم قادت الى الموت حيث فارق الحياة في الثامن عشر من فبراير ١٨٠٤ م .

مؤلفات كائىط

مع ما عرف عن كائىط بغزارة تأليفه ، الا ان كتابين من كتبه لاقا صدى وشهرة أكثر من أى كتاب آخر من مؤلفاته ، وهما نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العلى وسنورد الان كتبه وبحرته فى تسلسل زمنى حسب توقيت ظهورها :

- ١ - فى عام ١٧٤٧ م تقدم ببحث جامعى صغير تحت عنوان (آراء حول النقد بصر المصحح للقوى الحية) ويظهر فى هذا البحث تأثره بنظرية نيوتن فى القوى الجاذبية ، وحاول فيه ان يوفق بين المذهبين الكارثين واللينينيين .
- ٢ - فى عام ١٧٥٤ م بحث فى السؤال الذى وضعته الاكاديمية الملكية فى برلين والسؤال هو : هل الارض تعرضت لبعض التغيرات فى دورانها حول محورها ؟ هل تدور الارض ؟
- ٣ - فى عام ١٧٥٥ م نشر بحثا بعنوان (التاريخ الطبيعى للنساء ونظريتها) حاول فى هذا البحث تفسير النظام الفلكى على اساس القوانين الميكانيكية وحسب مبادئ نيوتن .
- ٤ - فى عام ١٧٥٥ م أطروحة (نقد النار) وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة .
- ٥ - فى عام ١٧٥٥ م أطروحة بعنوان (المبادئ الاساسية للمعزفمسة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل الفلك الغائية على وجود الله بدون تحفظ .
- ٦ - فى عام ١٧٥٦ م (تاريخ ووصف للزلازل سنة ١٧٥٦ فى لشبونيه) .

- ٧ - في عام ١٧٥٦ م (مواصلة التأملات في اهتزازات الارض المدركة منذ بحسبي الوقت) • مقدمه الى الجمهور خلال صحائف الفكر • سنة ١٧٥٦ م
- ٨ - في عام ١٧٥٦ م (في المولساد ولبجيا العيزائية) •
- ٩ - في عام ١٧٥٦ م (ملاحظات جديدة حول تفسير نظرية الريساج) •
- ١٠ - في عام ١٧٥٧ م (برنامج محاضرات الجغرافيه الطبيعيه ويشمل دراسه للموضوع التالي : هل السبب في كون الريساج الغربيه التي تهب على مناطق رطبه ، هو انها تعبر بحرا كبيرا •
- ١١ - في عام ١٧٥٨ م (تصور جديد للحركه والسكون والنتائج المترتبة عليه من الاسس الاوليه لعلم الطبيعه) •
- ١٢ - في عام ١٧٥٨ م (تأملات في النزعه الى التفاؤل) فيه يعرض كائنظرأبيه في كتاب بعنوان : " ليس العالم أحسن ما في الامكان " •
- ١٣ - في عام ١٧٦٠ م (خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريد رسن فسون فسونك) في رساله الى أمه •
- ١٤ - في عام ١٧٦٢ م (بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحليلي رائد) •
- ١٥ - في عام ١٧٦٣ م (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السايه فسي الفلسفه) • يحاول الدهنه على أن رابطه المليه هي رابطه ذات طابع خاس يخرج عن نطاق المنطق ويبدأ الهويه •
- ١٦ - في عام ١٧٨٣ م (دراسة في بدهاذه مبادئ اللاهوت الطبيعي والإلهي) •
عني فيه بالعارق الكبير بين الرياضيات والتميزيف • ويحل في النتيجة الى أن التميزيف لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخرى •

- ١٧ - في عام ١٧٦٣ م (البرهان الممكن الوحيد على وجود الله) بهاجم نفسه
الدليل الديكارتي لوجود الله ، صورة لينيتز لنفس الدليل ، ودليسل
العتاية الالهية ، يرى ان الدليل الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي
تخضع لها العالم الطبيعي .
- ١٨ - في عام ١٧٦٤ م (مقال في اسرار الرأس) .
- ١٩ - في عام ١٧٦٤ م (ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال) يظهر
ان كانت في هذا الكتاب تأثر بالفكرين الانجليز وروس .
- ٢٠ - في عام ١٧٦٤ م (مقالة في البنية في العلم الميتافيزيقية) .
- ٢١ - في عام ١٧٦٤ م (أحلام رجل الرؤية والكشف . مفسرة في ضوء احلام
الميتافيزيقا) حاول فيه ان يهبط بأصحاب تلك المذاهب الروحية الشائخة
التي كانت تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات عرجاء ، وفاق على سبيل
النظر مذهب سويدنبرج .
- ٢٢ - في عام ١٧٦٨ م (الاساس الاول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان)
يميل فيه الى نظرية نيوتن في المكان المطلق .
- ٢٣ - في عام ١٧٧٠ م (في صورة وبيادى العالم المحسوس والعالم العقول)
بين في هذه الرسالة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة
الحسية والعقلية تختلفان كل الاختلاف .
- ٢٤ - في عام ١٧٧٥ م (في الفوارق بين الملائكة البشرية) .
- ٢٥ - في عام ١٧٨١ م (نقد العقل الخالص والنظري) وهو أهم كتب كانبس
وهو صعب الفهم عسير الفهم ، نفس كانبس احدى عشرة سنة في اعداده ، وقد
أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في عالم الفلسفة ، حاول فيه ان ينفذ السبيل
عق اعاق الفكر البشري ، لكن يكشف طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها .

- ٢٦ - في عام ١٧٨٣ م (مقدمة كل ميتا فيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما) وهذا الكتاب بمثابة اختصار لكتاب (نقد العقل النظري) ، كما انه غرض نفسه هذا الكتاب كثيرا من الاراء بلفه سهلة وفي اسلوب واضح .
- ٢٧ - في عام ١٧٨٤ م (فكرة التاريخ الشامل من وجهة نظر عالمة) .
- ٢٨ - في عام ١٧٨٤ م (اجابة حول سؤال ما معنى التنوير ؟)
- ٢٩ - في عام ١٧٨٥ م عرض وتلخيص لكتاب هردير : (خطوات حول فلسفة تاريخ الانسانية) .
- ٣٠ - في عام ١٧٨٥ م (البراكين في القصر)
- ٣١ - في عام ١٧٨٥ م (تعريف مفهوم السلالة البشرية) .
- ٣٢ - في عام ١٧٨٥ م (تأسيس ميتا فيزيقا الاخلاق) يعرض فيها نظريته في الاخلاق وهذا الكتاب بمثابة مقدمة لكتابه الثاني في الاخلاق نقد العقل العلمي .
- ٣٣ - في عام ١٧٨٦ م (المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة) .
- ٣٤ - في عام ١٧٨٦ م (انقراضات ظنية حول بداية تاريخ الانسانية) .
- ٣٥ - في عام ١٧٨٦ م (ماهو معنى التوجيه في نطاق التفكير) .
- ٣٦ - في عام ١٧٨٨ م (حول طب فلسفي للجسم) .
- ٣٧ - في عام ١٧٨٨ م (نقد العقل العملي) وهو كتاب في الاخلاق حاول فيه ان يؤسس الاخلاق من حيث هي علم ينبثق عن الفطرة الانسانية وهذا الكتاب يتم لكتاب (تأسيس ميتا فيزيقا الاخلاق) .
- ٣٨ - في عام ١٧٩٠ م (نقد ملكة الحكم) حاول في هذا الكتاب ان يوفق بين العقلين النظري والعملى او بين عالم الطبيعة وعالم الحية او بين الحق وبين الخير من طريق الاتجاه الى قوة تالفة حاكمة بالجمال والغاية . الا

وهي ملكة الحكم .

- ٣٩ - في عام ١٧٩٠ م (حاول اكتشاف مغساة ان كل نقد جديد للعقل ينشئ بالضرورة ان يتم بواسطة نقد اقدم) رسالة كتبها ضد ابرهود الذي ظن ان لينتز قد شق نفس الطريق الذي ادهى كانيظ انه اول من شقه .
- ٤٠ - في عام ١٧٩٠ م (حول التصوف ووسائل تناوله) .
- ٤١ - في عام ١٧٩١ م (حول فشل كل محاولة فلسفية في مضار علم الربوبية) .
- ٤٢ - في عام ١٧٩٢ م (ماهي الخطوات الفعلية التي حققتها الميتافيزيقا نفس تقدمها منذ عهد لينتز وفولف ؟) .
- ٤٣ - في عام ١٧٩٢ م (في الشر الاصل) الفصل الاول من كتاب الدين نفس حدود العقل الخالص .
- ٤٤ - في عام ١٧٩٣ م (الدين في حدود العقل الخالص) في هذا الكتاب يؤكد ان الدين جيب الا يرتبط بالمواظف بل بالعقل ، ومن الخطأ ان نعتقد ان الدين هو الضابط للاخلاق ، والاخلاق ليست بحاجة الى الدين من اجل قيامها ، بل لابد من اعتبارها مستقلة بذاتها وليس هناك الا دين حقيقي واحد . وطائفة في الممارسات الوانعية هواسكال متعددة مسن العقائد الدينية والادنى الى الصواب ان نقول : هذا الرجل ينتمى الى المنيعة الدينية اليهودية والاسلامية او المسيحية ، بدلا من ان نقسول انه ينتمى الى هذا الدين او ذاك .
- وكانظ في هذا الكتاب يقول العقائد الدينية تأويلا رمزيا .
- ٤٥ - في عام ١٧٩٣ م (حول القول المشهور " هذا حسن نظريات ، ولكنه لايسارى شيئا علميا ") .

- ٤٦ - في عام ١٧٩٤ م (حول الفلسفة بصفة عامة) .
- ٤٧ - في عام ١٧٩٤ م (عن تأشير القمر على الجمر) .
- ٤٨ - في عام ١٧٩٤ م (نهاية العالم) .
- ٤٩ - في عام ١٧٩٥ م (نحو السلام الدائم) تحدث في هذا الكتاب عن قهسار
- ٥٠ - في عام ١٧٩٦ م (عن نعمة ارتفعت حديثاً في الفلسفة) .
- ٥١ - في عام ١٧٩٦ م (تسمية نزاع رياضي قائم على مشرفهم) .
- ٥٢ - في عام ١٧٩٦ م (اعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم
- في الفلسفة) .
- ٥٣ - في عام ١٧٩٧ م (الاسم الاولى الميافيزيقية لنظرية الضيعة) .
- ٥٤ - في عام ١٧٩٧ م (في الحق المزعوم للكذب لدوافع من حب الانسانية)
- ٥٥ - في عام ١٧٩٨ م (حول صناعة الكتاب) .
- ٥٦ - في عام ١٧٩٨ م (التنازع بين الكليات الجامعية) .
- ٥٧ - في عام ١٧٩٨ م (علم الانسان من الناحية العلية) .
- ٥٨ - في عام ١٨٠٠ م (محاضرات كانط في المنطق) .
- ٥٩ - في عام ١٨٠٢ م (محاضرات كانط في الجغرافيا والطبيعة) .
- ٦٠ - في عام ١٨٠٣ م (محاضرات كانط في القربة) .

الحالة السياسية في عصر كاتس

شهدت أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي ، حالة عدم استقرار من الناحية السياسية ، كانت نتيجة حروب طاحنة لا في أوروبا محض ، بل امتدت إلى سائر القارات ، وجرى على أوروبا نتيجة لذلك التغيرات والاضطرابات .

واشتركت روسيا في أكثر المعارك التي دارت رحاها فوق الأراضي الأوروبية ، فقد دخلت الحرب مع فرنسا ضد الإمبراطورية النمساوية ، ولما أدركت النمسا أنها لا تستطيع على الانهيار ، أمام وطأة الجيوش الفرنسية والروس ، تنازلت عن سيليزيا وبروسيا ، وذلك أمناً جانبها .

وفي عام ١٧٤٣ م دارت الحرب بين " خلف ووزم " وكان يضم النمسا ومملكة سردينيا وبريطانيا ، وبين " حلف فورتيلو " الذي كان يضم فرنسا وألمانيا ، ودخلت بروسيا المعركة بعد ازدياد قوة النمسا وانتعاشها من عدم معارك ، وتراجع جميع فرنسا ، فخشيت على نفسها أن تهزم فرنسا ، وبعد فترة قصيرة من اشتراك روسيا ، تمالحات الدول المتجارية ، وأدركت النمسا أن غدها الرئيسي هو بروسيا .

وفي مايو ١٧٥٦ م عقدت النمسا اتفاقية بينها وبين فرنسا ، ومن ثم انضمت إليها روسيا وشكل حلف دفاعي باسم " حلف فرساي " وقد أرادت بروسيا أن تضرب هذا الحلف قبل أن يشتد ساعده ، فهاجمت النمسا ، دخلت فرنسا بروسيا ، ومن ثم السويد ، الحرب ضد روسيا ، واجتاحت جيوش الحلف الأراضي البروسية ، وكانت مدينة كونيغسبرج (سقط رأس كاتس) من المدن التي اجتاحتها الجيوش الروسية ، وبعد احتلاله (بطرس) الثالث ابن أخته بطرس الأول وشارل فريدريك ذوي هلهين بعد احتلاله الممر في روسيا عقد الصلح مع فريدريك الأكبر وسحب جيوشه من بروسيا ، وما كان من الدول الأخرى إلا أن اتخذت أخذوها .

وكان لاحداث الثورة الفرنسية ، التي بدأت بالهجوم على الباستيل يوم ١٤ يوليو ١٧٩٨ م صدى واسع في جميع أوروبا ، وخاصة في أوروبا المتعلمين ، كما كان مستمرا يتدفق من به من الناس المتأثرات الاثراء ، رجال الدين ، وتحرير الفلاحين ، وخصموا بالحرية والمساواة بين الناس ، وطالبوا بتحد يد سلطة الملك عن طريق الدستور .

وخشى ملك بروسيا على ملكة كتيبة ملك أوروبا ، عقدت بروسيا مع النمسا في عام ١٧٩١ م اتفاقا بغرض التعاون في حياة الأسرة المالكة الفرنسية ، وبذلك خاضت بروسيا الحرب ، وتمكنت جيوش بروسيا والنمسا من الختان الهزيمة بالفرنسيين ، ثم لم يستأنس أن انهزم جيش بروسيا عند فالسي ، كما أقتصرت قوات الحوار الفرنسية على الجيوش النمساوي في بلجيكا ، وهكذا أحق تحالف بروسيا والنمسا واضطرت بروسيا عام ١٧٩٥ م الى عقد صلح مع فرنسا ، فلقد شغلت بروسيا بفرنسا هذا هو أهم بالنسبة لها ، فقد تقاسمت بولندا مع روسيا عام ١٧٩٣ م وتعتبر هذه الحروب بداية لازنات وحروب ه هزت كيان المجتمع الاوربي .

هكذا ، ومن ناحية أخرى ، فقد ساد في القرن الثامن عشر (نزعة التنوير) لاهي بروسيا وحدها بل في اكثر البلاد الاوربية ، وتتلخص قيادتها فيما يلي :-

- (١) الايمان بان العقل هو جوهر الانسان ، وأنه المقياس في تمييز الخطأ من الصواب .
- (٢) الايمان بالتقدم المستمر للانسانية ، بفضل انتشار المعلم .
- (٣) ناضلت نزعة التنوير ضد سيطرة السلطات الدينية ، وطالبت بتحرير النفوس من سيطرة رجال الدين ومن العقائد غير المقبولة عند العقل ، ودعت الى ما عسرف باسم (الدين الطبيعي) أي الموافق للطبيعة والعقل ، وكان كانط من أكبر انصارها ومن أعظم رجالها ومثليها .

ولم يكن كانط فيلسوفا انغزاليا ، لا يتجارب من أحداث العالم الدائرة من حوله بل كان ملقا بمناقشة المسائل السياسية ، مهتما بمستقبل أوروبا السياسي ، ففي عهد فريدريك الأكبر كانت بروسيا تتمتع بالكثير من الحرية الفكرية ، فقد كان يجب العلماء

والفكرين وقربهم اليه . ويستند معهم الى بلاطه . كما كان يرأسهم ، ولم تلاحظ مصر هذه الفترة أى نشاط سياسي لكناط وكان معجبا بفريدريك الأكبر . وأهدى اليه كتابين هما (التاريخ الطبيعى للعسا ونظريتها) و (فى صورة ومبادئ المالسيوس والسياسات الممثلة) ولم يذكر فى كتبه من بين حكام مصر غير فريدريك الأكبر . ولما تولى فريدريك الأكبر فى ١٧/٨/١٧٨٦ م اغتلى العرش ابن أخيه فريدريك الثاني . السندى وقع تحت تأثير فولتر .

وقد عرف فريدريك مستشارا خاصا له بلى . ورئيسا لصناعة البناى . وفى الوقت نفسه مشرلا عن شيوخ مجلس السوزا . وأصبح من ثم وزيرا للعدل خلفا لفون زولستير . وكان أول قرار أصدره تنظيم الأمر الدينية فى الدولة البروسية . وكما توقع الكسندر فقد قام بحدود واسعة ضد التنوير . وهدر مرسوم رقابة جديدة للدولة البروسية . فى ١٩ ديسمبر ١٧٨٨ م . الا أن تعليق الرقابة على قليلا . نصين هرس وهلمسر من أجل تشديد الرقابة . وذلك دلت المجلات والمنشورات الوقتية والمؤلفات وما شابه ذلك تحت رقابة الدولة . فكانت نتيجة ذلك أن توقفت الكتب والمجلات العلمية والفلسفية وهجرت هذه البلاد الى بلاد أخرى .

وعندما أراد كناط نشر مقالة عنوانها (صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الانسان) رفضت لجنة الرقابة نشرها . ولم تعط أى مبرر عن سبب رفضها لهذا المقال . فرجع كناط الشاغا الى الملك . وجر له النتائج القارة لهذه الرقابة المتعددة . ولكن الطلب قدم أبان الثورة الفرنسية . فما كان من الوزارة الا أن رفضت اقتراحه . وزادت فى تشديدها على المؤلفات .

وأضاف كناط لهذا المقال ثلاثة فصول . ونشر الك فى كتاب سماه (الدين فى حدود العقل) بعد عرضه على كلية اللاهوت فى جامعة كونيغسبيرج . وأتمت الكلية على نكرة ولا فى الكتاب نجاحا كبيرا ومن ثم أعيد طبعة .

وأرسل وزير المعارف خطاب لهم رضى الى كانط باسم الملك ، كما أصدر أوامره
بالحد من حريته فى الكتابه والتعليم ، لان كتابه الذى صدر يحط من بعض الحقائق
الاساسية المتعلقة بالمسيحية ، والكتاب المقدس واذا لم يمتنع كانط عن ذلك فستخسف
الحكومة اجراءات لارضية ، كما صدرت أوامره الى أساتذته جامعية كونيغسبرج بحسب
تدريس الفلسفة الكانطية .

ورد كانط على الخطاب الذى وجه اليه بأنه لن يناقض بوجهة من لمسا للشبهات
أبدا ما جاء فى الثراء والعهد الجديد ، وأنه يعتقد ان المسيحية تنفى مع العبادى
الاخلاقية الخاصة التى عليها العقل وتعهد كانط بأن لا يخوض فى مسائل دينيه مستقبل
سواء فى محاضراته أم فى كتاباته ، وظل ملتزما جاسب الصمت فى المسائل الدينية
الى ان ادركت الملك فريدريك الثانى المنسبون فى ١٠ من نوفمبر سنة ١٧٨٦ م واعتلاء
فريدريك الثالث العرش خلفا له فرأى كانط أنه فى حل من هذا العهد خاصة وأن
فريدريك الثالث أراد أن يسمي على نهج فريدريك الاكبر ، فعن لجان العنصر والرقابة
بعد توليه زمام الامر بشهر .

وأبدى كانط اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها التى نادى بها
ولم يخف هذا الشعور بل كان يصرح به فى اكثر مجالسه حتى أنه كان يصرح بطلبه
لحلاقة عهده بالبريد المحط به بالجرائد ليطلع على أخبار الثورة الفرنسية .

بهسب أن هذا الاعجاب والعاش للثورة الفرنسية خفف ، بسبب ما انتهت
بها الثورة من ارهاق ورافة دماء وجرائم بشعة وتجاوزات لكل ما يقضيه العقل والعقل
بها دى الانسانية ، حتى قبل منها الثورة التى أكلت أبناءها ، حيث قضت على
أبنائها ، ومع بقاء تسكع ببادئ الثورة ، الا أنه توصل الى أن الاصلاح لا يسد
أن يقوم به الحاكم ، لا الشعب فيقول : " ان التغيير فى النظام انعاسه للدول
هو تغيير يمكن أحيانا أن يكون ضروريا - لا يمكن أن يحدثه الا الحاكم نفسه عن طريق
الاصلاح ، الا الشعب بواسطة ثورة ، واذا حدثت هذه الثورة ، فانها لا يمكن أن تتناول
غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية .

وكان يهود أمريكا الشمالية للتخلص من الاستعباد الانجليزى ، وكان من هذا
الصدء : " ان استعباد انجلترا لأمريكا يمثل رجعة فى التاريخ الحاسى لانجلترا
فيما يتملى بتذكيرها العالمى . انهم يريدون من الأمريكيين ان يكونوا رعايا
لبرطانيا وينقلوا النسيب الى اكناف غيرهم " .

بعد كسره كاستط الحرب أكثر من أى شئ آخر ، وقد وضع كتابا فى المسالمة
الدائم بين فيه أن لدى الناس نزعات وصفات فردية هى التى أدت الى تطوير الجنس
البشرى نفاذ ، وما تكونت المجتمعات التمييزية الا لانقاء الأذى المتبادل ، ولقد
خسان لك بل أن تفعل ما فعله الافراد من قبل ، ويخرجوا من الحالة الوحشية
ويتعاقدوا لحفظ السلام ، بانشاء النظام الدولى يقوم على الديمقراطية ، والقضاء على
والعبودية والاستغلال ، وأن يتعهد هذا النظام الدولى بنشر السلام فى العالم .
وأن الحكام لا يجدون ما ينفقونه على تعليم الشعب ، لان موارد البلاد تذهب كلها
استعدادا للحرب القادمة ، وهيهات أن يتدن العالم الا اذا أثبتت هذه الجيوش
القائمة .

ويرى أن النزعة الى الحروب التى سادت أوروبا انما ترجع فى معظمها الى توسع
أوروبا فى أمريكا وأفريقيا وأسيا ، فهى حروب على الغنائم وكل يسعى لاخذ حصصة
الأسد ، مثلهم فى ذلك مثل اللصوص حينما يتقاسمون الغنائم ، وأنه ليوافق حقا
أن ترى هذه الدول التى عدت التجديد ما تفعله حينما تكتشف أرضا جديدة فى إحدى
غاراتها ، إذ أن مجرد زيارة تلك التجمعات تعتبر فى نظهم غزوا يدرلهم
استعبادها ، فحينما اكتشفوا أمريكا عالمها كأنها خلوة السكان ، وأعتبروا سكانها
الاصليين من سقط السباع ، وقد وقع هذا من أمم فى الوقت الذى كانت تدعى
فيه ورعها ، وتقواها وتسكها بالدين ، فهى تسمى الشعوب المهضومة مسمن
كؤوس الظلم أترابا ، ثم تدعى أنها من صفوة عباد الله وحيرة خلقه .

ونرى ما تقدم أن كانط قد أدلى برأيه فى مسائل السياسة نتيجة الظسوف

السياسة الصعبة التي مرت بها أوروبا ، وذلك ظهرت له مواقف جديدة ، كما رأيتموها
تمهد كأنطاليا يخوض في المصائل الدينية بعد أن تلقى تهديدا من المسلمين
ورأيتموها اعجابا الشديدا بالثورة الفرنسية وشعاراتها ونهجها لسماع أخبارها ، ولكن
كانت له نظرة أخرى في أسلوب تغيير نظام المجتمعات ، حيث يكون ذلك من الحاكم
لا عن طريق ثورة من الشعب ، وإن حدث الأخير فلا يتناول غير السلطة التنفيذية
لا السلطة التشريعية كما ظهر رأيها واضحا في الاستعمار والاختلال .

تأثير كانط بالحركة الرومانتيكية التي تزعمها جان جاك روسو

سنرى كيف أن خطرة العقل في أوروبا في القرن الثامن عشر قد أدت إلى
الاحياء فيها ، وظهر في هذه الآونة رد فعل أوروبي عرف باسم الاتجاه الرومانتيكي
نادى به جان جاك روسو ، ووقف وحده في فرنسا يحارب الاحياء .

سنرى كيف أن كانط قد تحمس لهذا الاتجاه وأيده ، وتبين ذلك من
كتابات ، ولم يتردد في الاعتراف بذلك ، وكرس نفسه لتخديده مهمة العقل وإمكاناته .

تأثير كانط بالحركة الرومانتيكية :

بعد أن انهار ضريح العلم القديم ، وتبين ضعف الفكر الكلاسيكي في القرون
السادس عشر ، كان ظهور الشك نتيجة حتمية لهذا الواقع فقد فقد الفكر الغربي
بذلك الارضية التي يقف عليها وينطلق منها ، وأصبح الفكر لا يعرف موقفة ، ولا يدري
أين وجهته وخاصة في العصر الباروكي ، وباروكي كلمة من أصل برتغالي تشير إلى
ما هو غريب أو غير منظم ، وهي تصف على وجه الخصوص حال التغيير الفني في القرن
السابع عشر وهو الذي اتصف بدقة الزخرفة وغرابتها أحيانا .

والعصر الباروكي عصر ما بعد عصر النهضة ، وفهم آخر عصر ما بعد حركة
الاصلاح الديني والذي يبدأ قرابه عام ١٥٢٠ م ويمتد حتى عام ١٦٥٠ م ويشتمل
هذا العصر على ظاهرات فكرية وأدبية ونية باللغة التعقيد .

وكان مونتني من أوائل من أخذ بالشك في ميدان الفلسفة ، ونرى في فلسفته
نزعة موغلة في التساؤل ، مع افتقانه بذكر كل ما هو غريب وغريب ووحش ، ولم ينته
الشك بانتهاء مونتني ، بل انتقل هذا الشك إلى فلاسفة وفكرى الغرب الذين

أثرا بعده . كما اختلف منهج الشك لدى كل فيلسوف من الآخر .

قد يكثر - الذى عرف شكك بالشك المنهجي - حاول أن يثبت أول ما يثبت وجوده . وقالته في هذا مشهورة " أنا أكراد أن أوجد " . ومن هذا اليقين في وجوده . انتقل الى اثبات وجود الله . ثم الى اثبات وجود العالم .

ومن جهة أخرى . أخذ الدين ينحسر ظلّه عن النفوس . بعد انتصار العلم وتوطيد المذهب العقلاني . وأولت أروبا العقل الثقة العمياء . وأصبح العلم والمنطق رائداها في حل جميع ما يواجهه الإنسان من مصاعب للتدرج به نحو الكمال . ونحصر عن هذه الثقة الزائدة ظهر الفكر العلماني والاحاد . الذى أدى فيما بعد الى التزمت المادية في فرنسا وانجلترا على السواء . حتى ان الاحاد انتشر في ألمانيا تحت كنف ملك بروسيا نفسه . وقد غالى الفرنسيون في تعجيد العقل في عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الى حد أنهم اتخذوا امرأة حنثاء من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم (الهبة العقل) . وأخذت العفيدة النمراتية في فرنسا يتقوض بنيانها وشهار رأسها الى حد أنهم ألصقوا الي الزنم بأنهم أنزلوا الله من ملكوته - تعالى الله عن ذلك - في نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسره اليهود من عرشها . وطمس الاحاد في فرنسا حتى أصبح عادة سائدة في صالونات باريس وأنديتها . الى درجة شطت رجال الكنيسة أنفسهم .

لم يدم طغيان العقل . وأخذ الشك في أهلية القاضي الذى حكم على الايمان بالنزول . فقد انتهى جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) الى انكار الأراء القطعية . وأكد أن العقل عند الطفل الوليد ليس سوى صفحة بيضاء خالية من أى شيء . وبواسطة الاحساسات تتكون المعرفة . وادامت المعرفة تتكون عن طريق الحواس . فهي مستمدة من المادة دون غيرها . وتلادى رجال عصر التنوير بان العقل ينتهي الى تأييد المذهب المادي .

وجاء بعد جون لوك جيمس باركلي (١٦٨٤ - ١٧٥٢ م) - باركلي فيلسوف

ابرلندى • رجل دين • عمل محاضرات فى اللاهوت والعبرية واليونانية بجامعة
دبلين • بنى فلسفته على فلسفه لوك • ثم جاوز • فأنكر المادة • أشهر مؤلفاته
(رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية) و (محاورات) • وأنكر باركلى وجود المادة
ولم يكن يدعى باركلى • وهو القسيس • أن هذا المذهب الذى مدده الى مصدر
الاحاد ميرتد الى نحره فمضى عليه • فلم يقدمات لوك التى تقول :
أن "لميماتنا جميعا مشتقة عما يحى" من طريق الحواس • ونحن لا ندري عن الاشياء
الخارجية الا ما يصل اليها عن طريق الحواس • فتوصل الى أنه لا وجود للمادة ككسرة
فى العقل فمعرفةنا عن الشئ تكون مجرد احساسنا بذلك الشئ • والآراء مستمدة من
هذه الحواس • فالهوتقاله يصل اليها عن طريق البصر • ورائحتها عن طريق
الشم • ولمسها عن طريق اللمس • وطعمها عن طريق الذوق • ملوتناولها انسان
حرم من جميع هذه الحواس فانه لن يحس بها مهما أثبت له بالادلة والبراهين • فالمادة
هى حالة عقلية • ولم يتروى باركلى فى انكار المادة انكارا تاما • ولم يعترف الا بحقيقته
واحدة نعرها مايشرة هى العقل •

ولكن باركلى لم يعمل حساب دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٢م) دافيد هيوم
فيلسوف ومؤرخ اسكتلدى • مذهبه نتيجة منطقية لفلسفة لوك وباركلى • يرى أن كل
شئ بما فى ذلك الانسان سلسلة حالات متتابعة • وليس لشيء ذاتية قائمه • كسما
أنكر السببية • فيرى أن اقتران السبب بالسبب ليس محتتم الحدوث منطقيا • وعرف
مذهبه بالشك • مؤلفه الرئيسى (رسالة فى الطبيعة البشرية) - قد هز المالمسم
النصرانى وسارع الى العقل بمحمله فالفاه فى هوه المدم • يقول هيوم : اننا نعرف
المادة عن طريق الاحساسات فقط • وعندما نبحث عن انفسنا باعتبارها ذاتا مستقلة •
فلن نجد سوى سلسلة من الذكريات والافكار التى تتلو بعضها بعضا هى العقل • وليس
هناك نفس منظره وراء عملية الفكر • وليس له عقل ولكنها عمليات فكرية وهو ذهنية
ولم يكن هيوم بهذه النتيجة بل تمداها حتى وصل به الأمر الى انكار قانون السببية

وزعم * أن علاقة العلة بالمعلول هي علاقة وهمية لا أساس لها إلا أننا نسرى حدوث ظاهرة ، يحقبه حدوث ظاهرة أخرى ، فنظن الثانية مسببة عن الأولى ، مع أنه ليس بين الظاهرتين رابطة عقلية (ضرورية) توجب أن تكون الظاهرة الأولى علته للثانية ، ولكن (فيما يزعم هيوم) نحن نميل أن نرى الحادثتين متتابعتين بإسراد فحسبنا أن بين الحادثتين علاقة سببية ، فزعمنا أن الأولى علة للثانية * .

وهكذا ، دمر هيوم قانون السببية وهو أساس المعرفة العقلية ، وأتذكر الديسن عن طريق تدوير النفس وتبدد بها ، فوجدت الفلسفة نفسها وسط أنقاض قوضتها ~~بها~~ بغرورها * .

فقرأنا كتابات هيوم فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم ، كما هاله أن يستسلما للشك ، وأن يعلننا أفلاسهما * .

وفي هذه الآونة العصيبة من تاريخ أوروبا الحديث ظهرت حركة ضد الانجساع العقلاني وعرفت بالحركة الرومانتيكية ، التي كانت تنادي بالاعتماد على الحس الباطني الشعري - بدل العقل في قضايا الايمان وكانت تنادي بالعودة الى حياة الفايضة ولقد تزعم هذه الحركة - جان جاك روسو الذي وقف وحده في فرنسا يحارباً للاحاد الذي جاء به عصر التنوير * .

من هو جاك روسو ؟ وما هي أفكاره ؟

كاتب فرنسي مشهور ولد سنة ١٧١٢ م بجنيف من أسرة فرنسية بروتستانتية من الطبقة ، وكان أبوه صانع ساعات ، ودرس تربية خاملة ، فكان ضعيف البنية ، أفسر الحياة الهادية ، فكان ذلك مرعاً اعتنقه (مدام دي فارين) وعندما عاد إلى جنيف ارتد إلى البروتستانتية لسترد حقوق المواطن * .

درس الموسيقى في لوزان وله رسالة فيها ، وفي عام ١٧٤٩ م أعدت أكاديمية ~~في~~ في جنيف جائزة لمن يكتب أحسن مقال حول موضوع " هل أدى تقدم الملحم

والفنون الى افساد الاخلاق أم الى اصلاحها * . فكتب رسالة بليغة نالت الجائز
الأولى ، لأن اساتذته أكادمية ريجيون وجدوا في اجابته رسوما يرضيهم ، ان كان
محنته يحاذي المبادئ النصرانية القديمة ، وبين في رسالته هذه أن الانسان خسيس
بطبيعته ، وأن الثقافة أقرب الى الشر منها الى الخير ، وبميتها تنشأ الفلسفة
الأخلاقية باستنساخه بزواله ، بل مثل الصين وأثينا وبيزنطة ومصر ، لأنها تماصت غسي
الرواية حاكسا سادات فيها العلوم والفنون ، بينما الشعوب الاخرى التي ابتعدت
عن تدوين المعارف الباطنة كانت غافلة ، وسعدت بفضائلها مثل الفرس الاقدميين
والاسهرطيين والجرمان ، ودعا الى التخلي عن العقل والعمل على رياضة القلب
والحس ، فالتعلم لا يجعل من الانسان فاضلا ، ولكنه يجعل منه حادقا وارعسا
في النفس .

هرب روسو الى انجلترا بسبب غضب الحكومة عليه وأصبح تحت حماية هيوم ، ثم
قصد ما بينهما فماد الى فرنسا ومات سنة ١٧٧٢ م .

وقد نشر في عام ١٧٥٤ م بحثا عن (عدم المساواة بين الناس) يتم بالمسراة
يتصور فيه انسانا يمشي كما تتفرق حالة الطبيعة ، وهو سيد نعمات لا يعرف الشقاء
ولا التوتر ، حاجاته قليلة ، يدافع عن مصلحته الشخصية ، ويتماطع مع الآخرين ويتنفع
بعض اجتماعي ، ويرجع سبب خروج الانسان في هذه الحالة الى ظروف اضطرته
للمتعاون من غيره كالبرد والجذب والحس ، وكان هذا التعاون موقفا لتوفير القوت
ولكن الفهائنات والزلازل أجبرتهم على الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترت اللغة
وتغير السلوك ، وبرز الحسد ، ولكن لم تبلغ هذه الحالة مرحلة المدنية بسبب خلوها
من القوانين ، وبعد اكتشاف الحديد واستعماله والعمل في الزراعة ظهرت المدنية
وتم تقسيم العمل والتعاون مع مرور الزمن ازداد التعاون وتفاهم الحضام ، واتفق
الاعنياء فنوا القوانين لحماية املاكهم وتوطيد السلام ، وضع لهذه القوانين الفقيه
ليدفعوا الشر عن أنفسهم وذلك ولت الحرية الطبيعية بلارجعة ، ومن ثم توطن التفاوت

الطبيعى . وأصبح الانسان الطبيب بالطبع شريفا بالاجتماع .

أما كتابه المقد الاجتماعى الصادر عام ١٧٦٢ م . فقد أعطى لروسو هذا المصيب الزائع فى مختلف أرجاء العالم . وإن كانت فكرة هذا الكتاب قد سبقته اليها آخرون . وما أحدثه من صدى كان بسبب ضرورة فى الوقت الذى كانت فيه التيارات السياسية تدفع الشعب الفرنسى للمطالبة بحقوقه . فهو يرسم فى هذا الكتاب حكومة تستند الى عقد اجتماعى مشروع . يدل هذا المقد الاجتماعى الحالى الذى أنشأته حقته من الأثر . لحماية مصالحهم الذاتية . واستبعاد الفقراء . ويسرى من الصعب العودة الى حالة الطبيعة والاجتماع أصبح امرا ضروريا فهو يدعو الى اتحاد يحى بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه . كما يدعو الى ديمقراطية يتركز التنسى المساواة . بقية تأمين الجريات العامة . والسلطات تكون بيد الجماعة . والارادة الشعبية هى ارادة عامة . فلا تنسج القوانين الا برضى الجماعة كلها . وعلى المواطنين الخضوع للارادة المشتركة التى تعبر عن المالح المشترك . كما أنه لا يحتفظ للأفراد بأى حقوق طبيعية . ولا بد للدولة من ديس لأنه ما من دولة قامت الا وكان أساسها الديس . ويجب أن ينفى أو يعدم كل من لا يؤمن به . وذهب البعض نتيجة لهذه الاكسار الى القول بأن روسو كان وراء أصل الاشتراكية الحديثة والفاشية المعاصرة .

أما كتابه (أمل) فقد قرأه كانط وأعترف اليه بكل اهتمامه . حتى أنه اثنى رحلته المتتادة تحت اشجار الزيتون . ليخرج من الكتاب . يرى الناس ان كتاب " أمل " هو البحث الاساسى فى التربية الحديثة وفى هذا الكتاب يهتم بالكفـل . ويحدد مراحل نموه . ويرى أن التربية الخالية تستند الى مبادئ مطلوبة . وأكد أن صحة التربية تقم بتركها ليد على طبيعتها دون أن تعطىها مؤثرات الحضارة الفاسدة . فالتربية تتبع من داخل النفس ولا تأتى من قراء الكتب . وهدف التربية الاسمى هو أن يتعلم كيف يعيش .

وهكذا احصل روسو حيلته على العقل . وجدد الشعور (الوجدان) ورفع

من شأنه حتى تبدلت (البدع) " المودة " في صالونات باريس ، وأصبحت سببات
باريس بها من برقة شعرهن ورقة احساسهم بعد أن كان الفخر كل المعز بالمقل والتكبر
وتج عن ذلك أن تحولت وجهة الادب الى العاطفة بعد أن كان منارها الفكر
كما استيقظ الشعر الدينى في النفوس واشتد الحماس له .

ونهاية القول أن جان جاك روسو كان فيلسوفا تأمليا ، وفلسفته السيامسية
تستند الى التصورات والآمال أكثر من أن تكون قائمة على اساس البحث والتحليل
والمقارنة ومن هنا فان جانب الخيال في المعقد الاجتماعي واضح ، كما أنه عائد
الى الايمان بالله بواسطة الوجدان مادام العقل يتجه الى الالحاد .

ولقد كانت لمسات فلسفة روسو واضحة في كتابات كانط فعلى سبيل المثال
" بين لنا كتاب " (ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل) الذي ظهر سنة ١٧٦٤
أن كانط متأثر بالانجليز روسو ، ويحاول أن يجاوزهم فقد ميز بين الفضائل المتبنية
المحدودة ، بشعور بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحدد ها بسداد
سما . وهذا المبدأ يعبره بالشعور الكلى بما للطبيعة الانسانية من جنان وكرامة .

ولم يتردد كانط في الاعتراف بأنه تحرر عن طريق روسو من غطرسة العقل فقال
" أنا نفسي باحث بحسب الميل . أشعر بعطش كلى الى المعرفة وأتحرق شوقا الى
احراز التقدم في حضارها . أو الى تحقيق الرضا والارتياح من وراء كل تقدم يتم احرازه
لقد حسبت في وقت من الاوقات بأن هذا كله من شأنه الانفاذ الى كرامة الانسانية وكنت
أحتقر الرطاع الذين لا يعبرون شيئا روسو هو الذي أعادنى الى جادة الصواب ، ان هذه
العنية البهيمية آخذة في الزوال . "

لقد كان لما قرأه كانط من كتابات روسو أثر هام في حياته يضاف الى ما قرأه من آراء
باركلى وهيم ، فعلى على حد تعبيرة انقاذ الدين من تطاول العقل ، وانقاذ الملسم
من الشك وهذه هي المهمة التي كرس كانط نفسه لها .

نصره كانط على المذهب العقلي وظهور الاتجاه النقدي عنده

ظل كانط يدور في فلك المفكرين الآخرين ، الى أن استطاع أن يتخلص من
التعمية لفلسفه معينه فأنشأ مدرسة جديدة في علم الفلسفه ، وكانت لتلك المدرسة
تأثيرها الكبير على الفكر المسمى .

ولمعرفة مسار تطور فكر كانط لابد من الاطلاع على ما تركه من كتب وحسبوت
ونستطيع تبعا لذلك أن نقسم حياة كانط الفكرية الى مرحلتين هامتين :-

- أولهما : مرحلة ما قبل النقد
- ثانيهما : مرحلة الفلسفه النقدية

أولا : كتابته في مرحلة ما قبل النقد :

كانت النزعة العقلية التي تحلى بها كانط نتيجة طبيعية للاجواء التي عاشها
في الجامعة ، فقد كانت فلسفه مولف وليبنيتز هي الفلسفه السائدة حينئذ
وقد تلمذ على يد مارتين كوتنزي ، وهو أحد أتباع فولف .

وظهر كتابه الايل عام ١٧٤٦ م - عندما غادر الجامعة ومدينة كوينجسبرج -
حاملًا العنوان التالي : (آراء حول التقدير الصحيح للفرد الحية) وهو
أقدم مؤلفاته حاول فيه أن يوفق بين طمحين من أعلام الفكر الغربي الحديث
وهما ديكارت وليبنيتز ولكن كانط لم يوفق في بحثه هذا وظهر بخطه اكتاب
الشهير الذي تجسراً على الخوض في مسالك كبار المفكرين ، ومع ذلك فقد التزم
بجانب الاستقلالية .

وبعد تسع سنوات نشر كتابه التالي (التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها)
والانجاء العام للكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج أو في الغاية حاول

أن يفسر النظام الكوني أو المجوعة الشمسية • وخلق العالم عن طريق القوانين
الآلية • وعلى أسس عقلية •

فافتراض سابقا وجود الفراغ أو (السديم) الكوني اللانهائي • هذا الفراغ
الذي وصفه كانط به (هابطة الأزل) وأعتبر مليئا بالمادة المكونة من ذرات في
كثافة متناهية • لكنه يخلو من النظام • ولكن في هذه المادة وفي هذا الفراغ
توجد قوتان فاعلتان • قوة الجذب وقوة التناثر • قوة الجذب تجعل الذرات
الأقل كثافة تقترب وتتحد مع الذرات الأكثر كثافة وتتكون نواة أكثر صلابة • ومن
ثم يزداد حجم هذه الذرات تتباعد مفسدة من دائرة نفوذ النواة فتتسبب
عن ذلك مفرقة دائرية حول النواة • وازداد انضمام ذرات اليها • تكبير
الى أن تشكل كتلة هائلة الحجم • وفعل الاحتكاك الحراري تحول السس
كرو نارية ينهر ليهيأ الفراغ السديمي •

وهذه المادة لا تعرف الهدوء • فهي تجذب اليها فريدا من الذرات • وتنفذ
الطرف الخارجي لعمل قوة التناثر على تفكيك أنسام منها ويقذف بها خارجا
وتجعد هذه الكتلة عن الشمس بحركة دورانية •

وعند الفرنسي (لابلاس) وهو فلكي رياضي فرنسي • أستاذ الرياضيات
بالجامعة الحربية في باريس • بحث في تفسير حركات القمر وخاصة في تأشير
الاختلاف المركزي لسمار الأرض والاختلافات في حركات المشتري وزحل • وحركة
أنعام المشتري ونظريته السد • • • • • له نظرية السديم ومعاملات لابلاس نفسى
تحليل المسائل الطبيعية • كما قام بتحسين نظرية الاحتمالات • هذه السس
ادخال تعديلات على هذه النظرية في بعض النقطا • ومن ثم دخلت هذه النظرية
في نسفاة الكون في تاريخ العلم الطبيعية على صورة نظرية " كانط - لابلاس "
على تفسير نشأة الكون • بل حاول أن يثبت وجود كائن مطلق • عن طريق وجود
الترايط بين عناصر الكون • ووجود النظام •

وفي عام ١٧٥٥ م قدم كانط لكروجه بعنوان (المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يظهر في هذا الكتاب انتماؤه إلى مدرسة لينتزر وفولف والاتجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية تنوياً من المذهب أو من الشايسم ويقسم العلم إلى نوعين : علة المعرفة ، وطة الوجود العملي ، ويعتري كانط كما فعل قبله لينتزر وفولف ، أن الاحكام كلها تحليلية ، أي أن المحتوى فيها متضمن في الموضوع .

ووفقاً لمبدأ العملية يصل كانط إلى وجود الله لأن الموجود الممكن لابد من سببان يحدده ، كما أن التصاعد في سلسلة العلل إلى العلة الأولى ، لا مجال بعده لأي تصاعد آخر .

هذا ، وقد طرأت على كانط فترة جيود فكري بلغت سبع سنوات ، فلم يصدر من عام ١٧٥٥ إلى ١٧٦٢ م أي تأليف ذي أهمية ، باستثناء المقال الذي كتبه في عام ١٧٥٩ م بعنوان (تأملات في النزعة إلى التنازل -) وهو ما ان طبع حتى عد إلى سجنه من مكتبات البهيم .

وفي هذه السنوات قبل حيا كانط لتبعية لينتزر ويلتزم تبعية مطلقة ، وكان أن يقرأ همسا قراة تحليلية نافذة ، خاصة وأنه أحس أن معرفته بليمنتز السدي درس فكره في الجامعة ناقصة .

وأخرج كانط بين عامي ١٧٦٢ م و ١٧٦٣ م أربع مقالات ظهر فيها المييل إلى النزعة التجريبية ، إلا أن كتبه لا تزال في هذه المرحلة جافلة بعد عناصر عقلية النزعة ، والسبب يعود إلى أن كانط اطلع على كتاب جون لوك (مقالته في العقل البشري) وتأثر به في شيئين أساسيين " الأولى : تصور لوك للنقد ، أي أن - الوظيفة الرئيسية للفلسفة بحسب آراء السابقين ، وتطهير الأرض المزروعة قبل محاولة إقامة بناء جديد ، ٠٠٠٠ الثاني : ضرورة البداية بالخبرة الحسية

• لقاعة أى بنا "معرفى أو ميتافيزيقى"

ودخل كَانط بهذه المقالات حلبة الميتافيزيقا ، ولكنه لم يدخلها على غرار الكثير من أن ينحوا صرعا بل دخله كما يقول لكن ينتحس الارضية ويقوم بتطهيرها .

فى المقال الاى : (بيان ما فى القياس الاربعة من تحدى زائيف
يهاجم فيه المنطق الذى يبيع لنفسه حق استخلاص المعرفة من المفاهيم والاحكام
والاستنتاجات وحدها ، كما أنه يفضي بسبب ولع العلماء المعرط بالنقائى فى
حقيل الميتافيزيقا ، ويغزو سبب انتكاسة الميتافيزيقا وانحدارها الى ابتعاد
العكر عن الواقع محملا على أجنحة المنطق المجرد ، وأرتفع بها الى مـ
التأمل ، وأن المعرفة يجب أن تكون مطابقة للواقع الحقيقى .

أما الكتاب الثانى (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبة فى الفلسفة)
فيحاول فيه أن يبين أن بالمنطق وحده لا تحصل المعرفة ، فضلا الجسم اسـ
ثابت أو متحرك ، والمنطق لا يعرف حالة ثالثة ، الا أن الواقع يعرف هذه الحالة
فقد تكون هذه النقطة ثابتة بالنسبة لنقطة أخرى ومتحركة بالنسبة لنقطة ثالثة
فالفئة السالبة فى عالم المنطق يجب طردها لأنها قد تتحول فى عالم الواقع
الى شئ موجب .

وقد اتبع كَانط هذا البحث بحيث آخر أكثر أهمية بعنوان (دراسة فى بداهة
مبادئ اللاهوت الطبيعى والاخلاق) شى فيها ببيان العارى الكبير
الرياضيات والميتافيزيقا ، وبين أن منهج الرياضيات تركيبى ، أما الميتافيزيقا
فمنهجها تحليلى ، ومهمة الميتافيزيقا هى حل تشابك المعرفة ، صحيح
أن التصور هنا معطى لكنه متشابك وغير محدد تحديدا كاميا ، ولابد من الفصل
بين أجزائه وفارقتها ، وهل كَانط فى النهاية الى استحالة قيام ميتافيزيقا
أولية لاستند الى تجربته .

والعقالة الأخيرة التي ظهرت عام ١٧٦٢ م هي أيضا مكرسة للمرضع الأهمس
في الفلسفة التأملية موضوع ماهية الله وتحمل العنوان التالي : " البرهان الوحيد
الممكن للتدليل على وجود الله " هاجم كانط الدليل الديكارتي على وجود
الله ، وصورة لينتزل نفس الدليل ودليل العناية الالهية ، فهي يهدم كسب
الاوله التي تثبت وجود الله ، ولا يبقى الا دليلا واحدا وهو ما يوجد في الكسبون
من نظام دقيق محكم .

وبعد هذه الفترة بدأ كانط يميل الى التجربة أكثر ، وأخذت النزعة التجريبية
تظهر في مؤلفاته بشكل واضح ، وهذه المرحلة تمتد من بعد ١٧٦٣ م إلى
ما قبل ١٧٧٠ م .

فأصبح يرى كانط أن (مبدأ العلية) تركيبي والتالي تجريبي ويقرر أن معرفة
العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ، أما العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاة
تجريبيًا ، كما يؤكد أن التصورات البسيطة ، والمشكلات الأولية ، ومصادره
التفكير وما يرتبط بها من عقل ، وسائط الادراك الحسي كلها يجب أن تدركها
بواسطة التجربة فالاحكام التحليلية هي الاحكام العقلية في حين أن الاحكام
التركيبية هي التجريبية .

والكتاب الرئيسي في هذه المرحلة هو (احلام رجل الووئية والكشف معصرة فلسفي
صوف احلام الميتافيزيقا) في هذا الكتاب رد واستهزاء بسور بنسروج - مما
نوشل سور بنسروج (١٦٨٨ - ١٧٧٢ م) بدأ كماله معي شمس
ما لبث أن احاطة نضرة بحالة من التكلف غير الطبيعي وادعى أنه يملك قدرة
صحية كسفية - وقد استند سور بنسروج الى مفهوم الجوهر الروحي من أجل
البرهنة على استقلال النفس عن البدن والخلود ، وبين كانط أن هذه
التفسيرات تظل سهلة ما دنا نمتد على مفاهيم عقيدة نافذة ، وتصورات مبهمه
غير محدده ، ويحذر من الذين يشتغلون بالميتافيزيقا ويحصر وجهه هــ

لمعرفة العالم الآخر .

يصل الى أن التجربة هي التي تفيد في الواقع ، لا البراهين العقلية القليبية
والاحكام الصادقة تكون تجريبية ، أي تركيبة ، ولا يستثنى فيها الا الاحكام
الرياضية ، لأنه كان يعتقد أنها احكام تحليلية .

كما أنه عبر لاول مرة في هذا الكتاب عن دور الاخلاق ، وضرورة الاهتمام بها
وأصبحت مهمة الفلسفة تحدية . واجبات الانسان الاخلاقية ، بجانب تزويد الانسان
بجانب من المعلومات النظرية .

ثانيًا : كتاباته في المرحلة النقدية :

لم تأت هذه المرحلة فجأة ، فقد تأثر كانط في أول مراحل حياته الفكرية
بالانجاء العقلي وخاصة بـ لينتز ونهترس .

وكان من بين أسباب ابتعاده عن هذا الاتجاه ، زلزال لشبونة عام ١٧٥٥
فقد كان هذا الزلزال ضربه قوية للاتجاه المتفان عند العقلانيين ، حيث راح ضحية
الألوف ، وقت العقل البشري أمام هذه الكارثة عاجزا لا يستطيع أن يتقبلها
ولا أن يحميها ، وكانت هذه هي بداية أفول الاتجاه العقلي في نظر كانط .

وكانت بداية ظهور الاتجاه النقدي عند كانط عندما اطلع على كتاب لوك (مقال
في العقل البشري) واطلع أيضا على كتاب لينتز الذي ينقد فيه كتاب
لوك وعنوانه (مقالات جديدة في العقل البشري) الذي صدر في عام ١٧٦٥ م .
ولا يمكننا أن نغفل تأثير خصمة المعضل هيوم - رغم انطفاة التجريبية
الانجليزية ، اذا أردنا أن نفهم الفلسفة النقدية في اجمالها ، حتى ان كانط
نفسه اعترف بهذا التأثير حيث قال " اعترف بصراحة أن تنبيه ديميد هيوم أيقظني
أولا من سباتي والدروسي طبعي : اتجاه يذهب الى اثبات قيمة العقل
وقدرته على معرفة وإمكان الوصول الى اليقين ، وإذا كان مذهب الشك يحسب

بالامتناع من اثبات الحقائق أو نفيها . فان الدرجة طبقية ترى أن العلم الانساني لا ينفذ عند حد . وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين وتؤكد سارت هذه النزعة في فلسفة العقليين بان القرنين السابع والثامن عشر . وسأ نعرضا التجريبيين الذين أكدوا إمكان المعرفة من طريق التجربة . ثم فعدت على أثر النقد المنيب الذي وجهه تانل اليها واستعمل اللفظ بعده للدلالة على التسليم . ون تحيى وتقابل الدرجة طبقية مذهب الشك والمذهب النقدي . يتبل كانه أن تينة دفيد هيرم ايقظنا أولا من صباالى السدجى طبقى منى عدة سنوات ووجه نحوى في الفلسفة النظرية وجهة جديدة تماما . ولقد كتبت أبعد ما أكون عن التسليم بنتائجها التى نجت من أنه بكل بساطة لم يتشغل المسألة بكل جوانبها وسعتها وأكتفى بتناولها من جانب واحد فقط . وهى بالطبع لن تشغلنا شيئا الا اذا تناولنا فى جملتها . وعندما تبدأ بفكرة منهجية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع فى بحثها . فانا نستطيع أن نأخذ بأننا سنسير بفضل التأمل المستمر شوطا أبعد من هذا الرجل النابى الذى تدعى له بألى شماع من الشر .

فى الفترة التى أعقبت ١٧٦٥ م استكمل معرفته للخلافات القائمة بين لينستر وبين نيوتن وبينهما وبين لوك وهيرم من جهة أخرى . غير أن كانط استفاد استفادة عظيمة من النقد بين الاتجاهين العقلى والتجريبى فى بيان نقاط الضعف فى كل من الفلسفتين . كما أنه أرسى الاصل العامة لموقفه الفلسفى . فكان أن قدم شرة عملة فى بحث كتب باللاتينية . عام ١٧٧٠ م لفتح حياته الجامعية كأستاذ للمنطق والسيمايزيقا وعنوانه (فى صورة العالمين المحسوس والمعتقلى . وبإدائها) وكان هذا احدا وأصلا بين طهرين / طهر الاعداد . وطهر الانتاج وبين رأيه فى هذه الرسالة عن طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قلميتين . فالمكان صورة الحواس الظاهرة والزمان صورة الحس الباطن . والمكان هو تسانون التالى بين الحركات . بينما الزمان قانون التوالى بينهما

كما أنه جعل للعالم المحسوس قوانين خاصة تختلف عن قوانين العالم المعقول ومن ثم فلا ينبغي لنا أن نطبق قوانين عالم المحسوس على العالم المعقول وقد بين كانط رأيه ووقفه من ليننتز ونيوتن ولوك هيم في هذا الكتاب وبعد أن نشر كتابه أحس أن خطوط فلسفته مازالت في طور التكوين ، وفيها فجوات كثيرة يلزمه ملؤها .

وظل يعمل إحدى عشرة سنة حتى استطاع أن يخرج كتابه (نقد العقل النظري) وهو كتاب صعب الفهم عسير الهضم والسبب يعود لانتقاده السلاسة والرشاقة نفسى المطلوب هذا باعتراى كانط ، كما أن الموضوعات التى ناقشها كانت تستلزم دقة ومراحة والسبب الثالث يعود الى انه كان يستعمل مصطلحات تتضمن عدة معانيس . ومن أن يشير الى أنه استعملها لهذا المعنى أو ذاك ، وفاء كانط إحدى عشر سنة فى إعدادة ، كان سببا من أسباب ظهور الكتاب بهذه الصعوبة .

وبذلك نجد أن فكر كانط مر بمراحل مهمة ، بدءا بالفلسفة العقلية ، ثم تأثره بالفلسفة التجريبية وانتهاء بالفلسفة النقدية .

لقد كان عصر كانط مزيجا من المذاهب والاتجاهات الفكرية المتباينة وأن ما أرسده لكانط من أن يكون رجلا من رجال الكنيسة لم يكتب له النجاح فقد شئ طريقة نحو الاتجاه العقلاني وتأثر بفلسفة فولف ونيوتن ، وكانت له مواقف وكتابات نقدية عديدة للظروف السياسية السائدة فى وقته ، وظهر ذلك بوضوح فى كتابه نحو السلام الدائم .

ونتيجة لضعف الفكر الكنسى فقد ظهرت اتجاهات لمصعية مغايرة من شك وفلانيكية واعتداد شديد بالعقل ، ونتيجة لهذا الاضطراب الفكرى ، ظهر اتجاه فكرى قسوى ترأسه جان جاك روسو ، هو الاتجاه الريمانتيكى الذى يعتمد على الحس الباطنى وقد رأينا كيف أن كانط تأثر به وأجده الى انقاذ العقل من الشك والدين من العقل .

كانت هوأ البر فلا سفة الأخلاق وبعث إلى إصلاحهم وقد كانت نقطة الضعف
في الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه هي أنها كانت متعلقة بكل استقراء
لا تستدعي الإنسان وقد اتته أكثر ما يستطيعه الإنسان أما ما كان له فيه كمال يعرف
قدرة الإنسان ويعجزه كالحكمة - العلم بما يصير لقدرة فيه البهيمية لا يستعمله
ما يجتهد يعرف ضعفه ويعجزه ويعرف أن يتخطى حوصله التي يتطلع إلى ما هو أعلى منها

ولقد

كانت الثقافة العلمية والفلسفية التي انتسبها كانط هي التي جعلته يتحرر من نفس افكاره من الاحتمال المفروضة عليها . وكانت الفلسفة "الكائنة" في عصر كانط (القرن الثامن عشر) فلسفة ملحد : الا انه لم يصبح ملحدا . كما ان كانط قد درس في الجامعة على يد تلميذ المذهب العقلي (اي فلسفة القرن السابع عشر) وهذا المذهب لم يكن ملحدا بل كان فاسقة بتقويض وجود الله وخلود النفس . استنادا لما للعقل من سلطة كبيرة . ومع ذلك فان كانط لم يسايرهم ولم يقبل بحكم العقل النظري فيما يختص بالمعتقدات الدينية . وراى ان استخدام العقل نفس التفكير في المسائل الميتافيزيقية بوجه عام ومسالمة وجود الله بوجه خاص سيؤدي في نهاية الامر الى القول بان العقل لا يستطيع تقديره الثالثة تقرير وجود الله . ففي رسالة كتبها سنة ١٧٦٦ بعنوان "الاساس الوحيد الممكن لاقامة برهنة على وجود الله" يبين ان هذا الاساس لا يمكن قبوله طالما انه يستند الى العقل . اما المجال الوحيد الممكن لمعرفة الله فهو ميدان الواجب الاخلاقي . وهذا نسري تمارضا في حياة كانط الفكرة بين عوامل سلبية انتارية صدرها العلم والعقل وعوامل ايجابية تقريرية صدرها الدين والخلق . وهكذا ايضا نرى ان الايمان الديني يتحول الى ايمان بالواحد والى فلسفة اخلاقية .

وقد كانت الفلسفة الاخلاقية منذ القدم تمرر احد موقفين : اولهما يسير في ركب الفلسفة الاخرى الارسطية او الرواقية او البيروقراطية وثانيهما يتبع نص

العقائد الدينية ولا يرى ضرورة لاقامة جد في الميدان الاخلاقي • وكذا الموقفين
دليل على عدم وجود فلسفة اخلاقية منذ المصور القديمة وحتى اواخر القرن الثامن
عشر •

ورسا فان سبب هذا التخلف في ميدان فلسفة الاخلاق راجع الى خوف الفلاسفة
من الاضرار التي قد تترتب على تورط العقل ومنها الشك الهدام الذي قد يترك
اثارا وخيمة على الانسانية اذا فان منصبا على فهمها • وكان هذا الخوف من التورط
في مسائل الاخلاق موجودا عند ديكارت • فهو يقوم عن هذه المسائل : " ان هذه
الاجسام الهائلة لمسير رفيعها اذا هوت او المحافظة عليها اذا تزعزعت وسقوطها
لا يكون الا مروعا " •

فان هذا الخوف اذن هو الباعث الحقيقي على عدم تعرض الفلاسفة للتجديد
في الاخلاق وهو ما دعاهم الى اتباع فلسفات اخلاقية موجودة من قبل وموثوق بها •
او اتباع الدين بين قواعد مع محاولة اتباع العقل بموقف الدين من المسائل
الاخلاقية •

ومن هذا نرى انه اذا كان ناسط مجددا في الاخلاق فان هذا التجديد كان
يعتبر ثورة فكرية لها خطرها • ولا تقل اهمية عما قام به من انجاز في الميدان الفلسفي
النظري •

ويمكننا الان ان نتساءل عن الاسباب التي ادت بالفيلسوف كائنا الى رفض الواقع
الاخلاقية القديمة التي ظهرت في الفلسفة اليونانية •

لولا : الفلاسفة القدماء لم يصوروا في الاخلاق موقف الانسان المادي بل
جهدوا فقط موقف هذا الانسان الذي يريد ان يكون حكيما ومن المعروف ان
الانسانية المعتادة لا تتطلع الى هذا المثل الاعلى بل هي تسير في الجسدية
بما لديها من نور ضعيف هو نور الضمير او الشعور . وهي تتقدم اذا استطاعت
التقدم او تهبط على حالتها دون ان تتقدم .

ثانيا - يرى ناطق ان القدماء لم يثقفوا عن المعاني الاخلاقية كما تظهر
يغفل تحاليل صادق تسيير انسان المعتاد . فقد كانت الفضيحة عندهم تسبلا
هي وظيفة طبيعية تؤدي على احسن وجه :

غير سقراط : الفضيلة هي في الفكر الصائب . والفكر الصائب هنا هو
اداة تستخدم على احسن وجه تماما بما تؤدي السبين واليقين في القطيع
حين تقطع الاشياء جيدا .

ولان افلاطون يقول ان فضيلة الصبر في الاعتدال وفضيلة الارادة هي
الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة . ومن هذه التعريفات عند افلاطون يرى ان
الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تعمل الى درجة الكمال في الاداء .

ويرى عند ارسطو عبارة تقول : " ان الفضيلة بالنسبة للبعين هي ان تسيروا

بوضوح . والنسبة للخصان ان يجرى جيدا او ان يتحمل راكبه . اما فضيلة

الانسان الامين فهي تتلخص في اداء الوظيفة التي يختص بها " .

من هذا كله يتضح ان الانسان الفاضل عند الاقدمين هو الذى يصل اليه السس
الكمال فيما يخص فيه من نشاطه اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصورها
الاداء اياها فان نوعه، فانه هو الرذيلة بعينها •

وهكذا يتضح ان لاجال للفصل بين الميدان العلمى والتقنى والمهنة ان
الاخلاقى النظرى عند الاقدمين • فالفضيلة فى الصناعة او الاخلاقى تبدأ بالتشبه
وتحتاج الى التدريب والممارسة وتنتهى بالوصول الى الكمال • وربما شعر الاقدمين
بشماتة موقفهم واختلافهم فى الخلط بين الميدانين فانتقلوا الى ميدان جديد
يحدد ثوبنا فيه عن سمادة الحكيم بالمشاهدة والتأمل باعتبارها مثلاً أعلى •

ثالثاً - ان المثل الأعلى الذى بحث عنه القدماء فى الميدان الاخلاقى هو
مثل أعلى بالمعنى النظرى او الميتافيزيقى وليس مثلاً أعلى بالمعنى الواقعى • ولا حظ
ناظر من مواقف الرواقيين انهم لم تكن اقوالهم اخلاقية بمعنى الكلمة لانهم تأسسوا
بمبدأهم من مبادئ النجاة والسيطرة فى الميدان الاخلاقى • فقد ثاب القول بفساد
الرواقى يتطوع الى الذروة العليا فى الاخلاق وذلك بإرادته وقوته وسيطرته على
حياته العقلية والانفعالية • بل ان الرواقى يتطوع الى معرفة كل شئ • ويستطيع
تجنب ان يمرض او يصاب او يخطئ • فالانسان الفاضل
هو الانسان الناجح الذى يكاد يشبه الاله بما لديه من قوة وسطوة • وتظهر هنا
ارادة القوة لا ارادة الفضيلة، ولا يعتمد ارسطو كثيراً عن هذا المفهوم •

وهكذا يتضح مما تقدم ان الفلسفة القديمة قد عرفت الحكمة والقوة والقسوة

والاعتقاد، ونلتها لم تعرف الطيبة في حين ان الفيلسوف نانتا بهذا فلسفسيه
الاخلاقية بهذه العبارة:

“ ليس هناك قيمة الجبر من قيمة الرجل الطيب، صاحب الارادة الطيبة ”

دور العقل في ميدان الاخلاق :

هل للعقل سلطة في ميدان الاخلاق ؟ وما هي تلك السلطة بالفسط؟
يميز نانتا بين نوعين من العقل او بين معنيين للعقل : عقل نظري (او خالص) ،
وعقل سلى . اما الاول ونو العقل المنطقي الخاضع لهذا عدم التناقض والسدى
يتقدم من مجالات الرياضة والعلوم ، هذا العقل لا يمكنه ان يعين الانسان على
المجيب الاخيرتي القائم على الاختيار بين بدائل . واما الثانى وهو العقل
العملى فقد انتسبه نانتا بعد مطالعته لكتابات الفلاسفة الانجليز مثل شامبيري
وهمشون وبيوم . والعقل العملى في النهاية ليس سوى موقف شعورى حدسي
يفرض سلطته في الميدان الاخيرتي . فالعمل الخير ليس موضع تأثير عقلى مجرد وليس
نتيجة استدلال عقلى خالص بل هو موضع شعور مباشر ، اى احساس روحى باطنى .
وهذا الاحساس الباطنى يميز العمل الاخلاقى هو ايضا الذى يميز العمل الفنى
ويكشف ما به من جمال .

ولم يكن العقل للفلاسفة الانجليز وحدهم في توجهه نانتا نحو انتقاساب
العقل العملى ، ذلك ان نانتا ثاب معجبا ايضا بانكار الفيلسوف الفرنسى جان

جاءت روسو " فى مقال من الاداب والصناعات " بين روسوان اكتشاف الصناعات
قد ادى بالانسان الى نسيان حياته الروحية " ولذا فهو يحث على العودة الى
الحالة الطبيعية التى كان فيها الانسان طيبا فاشبلا قادرا يحلوه على عمل الخير
والفضيلة . ومن هذا المقال تنبع ناط الى وجود قوة فى الانسان تؤدى الى
الخير بطبيعتها . ونرى ان " ناط " تحدث روسو ايضا عن سلطة الشعور وقسالى
عنه انه غير ذى الهية . والشعور ليمر شيئا اخر سوى الصبر الذى يقود الانسان
الى الفهم الناضج .

وسنذكر ان ظهرت فلسفة اخلاقية جديدة : عند ناط يقودها العقل العلمى وتعتمد
على تاثيره العاير بالفلسفة العقلية لما تعتمد على تاثيره ايضا بالاخلاق الشرعية
وتقوم اولا وقبل كل شىء على ايمان بقداية الواجب .

منهج الدراسة الاخلاقية عند ناط

تأتى الكتب الاساسية التى تناولت فلسفة الاخلاق عند ناط هى حسب ترتيب

ظهورها :

- ١ - اناس الميتافيزيقية للاخلاق سنة ١٧٨٤ م .
- ٢ - نقد العقل العلمى سنة ١٧٨٨ م .
- ٣ - الدين فى حدود العقل الخالص سنة ١٧٩٢ م .

وبان المنهج الذى اتبعه ناط فى تناول مشكلات الاخلاق يمر بثلاث مراحل :

١ - المرحلة الوصلية : وفيها لا ندرس المعاني الاخلاقية لذاتها ودسنا ذاتها وإنما ندرس حسبما تظهر في الواقع عند النام، بوجه خاص، عند من يهتمون بمسائل الاخلاق .

والد راسة هنا تقتصر على استخلاص المعاني الاخلاقية التي يمكن للفيلسوف ان يدلل على صحتها بما يمكن على وصف المثل الاعلى الاخلاقي وتشتق من آراء من يعتبرهم النام حنا .

٢ - المرحلة الاستدلالية : وفيها نبدأ بالمعاني الاخلاقية التي اشتقناها في التجربة عند الناس، ثم نستدل على صحتها نظريا ونطقيا بعد ان احصنا وجودها تجريبيًا وواقعيًا . ونلاحظ اننا في مرحلة الوصف انتقلنا من التجربة والواقع الى المعنى الذي تحمله التجربة اما في مرحلة الاستدلال فاننا نتفصل من المعنى الى اساس صحتها المنطقية . والاستدلال لا يتناقض مع الوصف بل يعتمد عليه وهذا يتناقض ويرتبطا ترتبها دائما ثم يقدمها خالصة للبحث الناظر . ونسب المرحلة الاستدلالية تنتقل اينما من مبادئ الاخلاق السامية الى المعاني الاخلاقية العملية التي نجدها في التجربة ، فنستدل على الاخيرة بالاولى اى نستدل على النتائج بالمبادئ . ومن هذا يتضح لنا ان الاستدلال في الاخلاق يختلف عن الاستدلال في علم الطبيعة . فنحن لانبحث صحة مبادئ الاخلاق بتحققها في التجربة بل نلتزم صحة التجربة باكتشاف المبادئ الاخلاقية التي تنبثق عنها تلك التجربة وانتي لا تقوم بدونها تجربة اخلاقية . وربما احسنا على الاخرى ان - تغرب بين منهج الاخلاق والمنهج الرياضي لاذنهما استدلال وكلاهما يستغنى عن التجربة .

٢ - المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية

هذه المرحلة تتألف من فلسفية بحتة . فإذا كنا في المرحلة الاستدلالية
 نهتم عن علم المعاني الأخلاقية فإننا نتساءل في هذه المرحلة : لم كان هناك
 الخلق ؟ ولم اتخذت الأخلاق طابعاً معيناً ؟ وفي الإجابة عن هذه الأسئلة
 تظهر علاقة الخلق بالموضوعات الإنسانية الأخرى كما تظهر علاقة الإنسان
 بالعالم .

* * *

المرحلة الوصفية

الرجل الطبيب هو المثل الاعلى الاخلاقى فى نظر الناس فما معنى الطيبة؟

يجب بانط عن هذا السؤال فى كتاب "الاسم الميتافيزيقية للاخلاقى" ويقول "لا يمكن ان ننظر فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم شيئاً لا يد من اعتباره طيباً بصفة مطلقة الا الارادة الطيبة ذاتها". ذلك ان جميع الصفات المادية والعقلية التى قد يتحلّى بها انسان معين وهما ادت اليه تلك الصفات من نتائج طيبة احياناً، فانها يمكن ان تشمل وسائل لحيات شريفة بل ان الصفات الخلقية ذاتها مثل الاعتدال وضبط النفس يمكن ان تتخذ وسيلة للقيام باعمال شريفة ايضاً. اما افرادة الدنيا فانها هى وحدها الخيرة "انها هى الخير بصفة مطلقة".

واداراة طيبة لا بنجاحها فى ميدان العمل ولا بانتمائها لشروع خالص ولا بظهور نتائجها فى المجتمع ولا بتقدير الناس لها بل هى طيبة فى ذاتها لانها تسطيع بنورها وسهائنها "كما يقول كانط".

والعقل هو الذى يقود الارادة الطيبة. وهو اذا حاول قيادة الارادة فسى سبيل شفعة مادية، فانه لا ينجح فى ذلك نجاح الغيرة التى وجدت فى الانسان لتحقيق مطالب الحياة. فالعقل وجد فى الانسان لغاية وغايته هى تحقيق الارادة الطيبة فى ذاتها مستقلة عن الميول والرغبات. وهذا على العكس تماماً

ما منجده ضد الفيلسوف هنرى برجسون الذى يعتبر العقل قدرة لتعقيد
مطالب العمل •

وإذا كانت الاتجاهات الدينية هى الأصول البعيدة التى استندت اليها
الاخلاق عند تانطه فإننا نلاحظ ان الاتجاه البروتستانتي لا يعتبر الإرادة خيرة
بما يصدر عنها من نتائج اذ وما صدر عن الإرادة الطيبة عملا قاصرا او ناقصا
على الرغم من توفر حسن النية • وعلى العكس من ذلك كانت جماعة الهموميين
تعتقد ان الانسان الطيب يعرف بعمله وبالنتائج الايجابية التى يحققها فى حياته
اما الاتجاه الموسى فهو الذى يعتقد ان ارادة الطيبة تنتج ان عاجلا او اجلا
نتائج طيبة • وهذا الموقف الاخير هو الذى يتبناه تانط • فاراد : تانط الطيبة
تخرب كثيرا من الثقة المعسنة وشهد تماما عن الإرادة التى لا تقيم الا باصولها
على الرغم من الثقة التامة فى ظهور النتائج الطيبة فى نهاية المطاف •

ونلاحظ ما تقدم ان الإرادة الطيبة ليست شيئا أكثر من العقل ذاته فى
اتخاذها لقرارات عملية • فلو تصورنا كائنا لا يخضع لرغبات حسية • فإن هذا
الكائن العقلى الصرف هو صاحب ارادة طيبة • وإذا كانت الإرادة الطيبة
لا تخضع لاي رغبة حسية او ضيقة ففى فى النهاية ليست سوى ضرورة الفصل
حسب ما يطلبه العقل انها ارادة الواجب •

يقول تانط فى القسم الاول من كتاب "الاحاس الميثاقية للاخلاق " :

" ان الذكاء وسرعة البديهة والقدرة على اصدار احكام وسائر المواهب

الموجودة في النفس، وحتى الشجاعة والمزينة والثابرة باظهارها من الصلوات
الخالصة بالطباع هذه كلها اشياء طيبة ومرغوب فيها لانها مواهب طبيعية غير
انها تصبح سيئة وشريرة اذا كانت الارادة التي تستخدمها شريرة او سيئة ...
وفيما يختص بمواهب الحظ ايضا نجد ان الجاه والفسنى والثروة والتقدير والصحة
هى نى مجموعها تولد الثقة في النفس وقد تتحول هذه الثقة الى فطرية وكبرياء
اذا انعدمت الارادة الطيبة التي توجهها الى غاية كلية وعامة.

ويقول في نفس الموضع :

ان ما يجعل الارادة الطيبة طيبة ليس ما تحققه من اعمال او انجاز او نجاح
وليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف او ذاك ، بل ان ما يجعل الارادة الطيبة
طيبة ، وهو الارادة ذاتها ، فهى في ذاتها طيبة ، وهى في ذاتها اسنى من كل
ما يمكن ان تحققه بواسطتها ، حتى وان كانت مخرومة من القدرة على تحقيق
اغراضها سواء كان ذلك بسبب سوء الحظ او بسبب طبيعة سيئة ناعمة .

ويتضح من هذين النصين ان الارادة الطيبة هى الارادة التي تطبيع
الواجب فالفعل الطيب هو الفعل الواجب والواجب هو شرط الارادة الطيبة .
واذا تورن فعل الارادة الطيبة بالانفعال التي تنزع اليها الطبيعة ، فان الاول
يهدو واجب الاداء .

ما طبيعة الواجب ؟ وما الدافع اليه ؟

الواجب عوضية الفعل دون دافع حس او شعورى ودون أن يكون صادرا
عن تمود بغيره صاحبه الهبة ويطلب الواجب ضرورته • والشعور الأحدث الذى
يمكن أن يثيره فيما فعل الواجب هو الشعور بالاحترام • فاحترام القانون الذى
الذى يفرض علينا طاعته والصيغة الصورية للقانون هى " لا بد " أى لا بد من
القيام بالفعل الاخلاقى سواء كان صدقا او امانة او احسانا • " الخ • وخصوس
الضمير الاخلاقى يردد :

" افعل بحيث يصدرك فمك عن احترام القانون "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فمك قانونا "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونا لجميع الناس "

ولا يقصد بالقانون هنا ان كان تسميم الفعل الخلق حقيقة بل يقصد به

ان كان جعل العمل موضع احترام •

المرحلة الاستدلالية

بعد الكشف عن المثل الأعلى الذى نجده عند من عرفوا بسمو الاخلاق
نعمد ان نوصلنا الى فكرة واضحة عن معايير الفعل الاخلاقى الخاص ومن شروط
النماء الاخلاقية يرى لنا اننا بهذا لم نتجاوز مرحلة الوصف ، ولذا ينبغي ان
نتنقل للمرحلة التالية وعلى مرحلة الاستدلال وذلك للسبب الاتية :

اولا - كان لا بد ان نبين ان المعانى الاخلاقية التى اكتشفناها مثل معنى
الطيبة ومعنى الارادة الطيبة ومعنى الواجب على الرغم من العثير عليها فمضى
التجربة الانسانية الا انها ليست مستندة منها . نتيمة تلك المعانى فى انها
مفروضة على التجربة ذاتها ، والعقل فى سلطته العملية الحاكمة هو الذى
يعطى اسمها ويوطد سلطانها فى النفس .

ثانيا - ان الاستدلال ضرورى لتجسير الحياة الاخلاقية ذاتها ، وذلك لاننا
ان لم نستدل على صحة المبادئ والمعانى التى تكشفت لنا فى التجربة فسان
المبطل مقترح لحياة سهلة تسودها سلطة الشهوات والمنافع والاغراض . اما انا
اوضحنا المبادئ والمعايير الاخلاقية ثم وضوح واذا اظهرناها فى صيغتها
الخالصة الصافية المجردة ، واذا بينا صدور تلك المبادئ والمعايير الاخلاقية
من سلطة العقل الحاكم او من القدرة العملية للعقل فاننا عندئذ نكون فى مأمن
من اى خروج عن جدوة الصواب كما ستشع صدورنا لاوامر القانون الاخلاقى .

ثالثا - اذا اقتصرنا على مرحلة الوصف، فإنه قد يخيّل لنا أن التجربة هي المحك أو المقياس لكل عمل أخلاقي. بينما الاستدلال يبين لنا أن الناسون الأخلاقي ذاته هو المقياس سواء تحقق في التجربة أم لم يتحقق. والتجربة نفسها كأي قاعدة قاصرة، إذ من الممكن أن نعيش في التجربة على أفعال كثيرة، تتفق مع الواجب، ولكننا قد نعيش عن الكشف عن فعل واحد قام به، فأجبه بمقتضى الواجب.

معنى القانون الأخلاقي :

إن القانون الأخلاقي هو وصية أو أمر أو وصية في صيغة أمر. وهو اسمي ما يظن تصوره في أي طبيعة ناقلة. والأمر ما أن يكون مشروطا وأما ألا يكون مقيدا بشرط. ومثاله في الحالة الأولى "إذا فعلت كذا فلتك كذا" وهذه الصيغة لا يظن أن تكون هي السطوة في الأخلاق لأن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون وسيلة للحصول على غرض معين. أما في الحالة الثانية فهو أمر مطلق ومثاله : "لا تذهب"، "لا تصرق"، "لا تشهد الزور"، الخ. ونلاحظ في صيغة الأمر هذه أنها صيغة سلبية أي أنها "نهى"، ونهده الصيغة السالبة - أهية لمبين :

١ - لأن النهي الترتيبي في جميع اللغات من الأمر الصريح.

٢ - أن النهي المطلق أمر قاطع أما الصيغة الإيجابية فهي عرضة للتأويلات

والانحراف في التفسير.

ونأ - على ما تقدم يتضح لنا أن الفعل الأخلاقي هو فعل إنسان يطيع أمرا مطلقا (لا شرط له)، صيغته سلبية اثر من كونها إيجابية. وهذا الأمر المطلق

هو بوجه عام : " اطع القانون ولا تعصاه " وهذا يعني ايضا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " . ويعطينا كائنا بمضى

الامثلة التي توضح القانون ضها :

١ - انسان يائسه انتابته الكوارث، يرغب عن الحياة ويفكر في الانتحار،
وهنا يمكنه ان يتساءل : هل افعل ولا افعل ؟ واذا فعلت هل يمكن ان يكون
فعلى هذا فعلا خلقيا فاضلا ؟ وهذا التساؤل يرد بالاحرى الى تساؤل اخر
هو هل يمكن لقاعدة فعلى ان تصبح قانونا ؟ اى هل يمكن ان يخضع لها كل انسان
يتعرض لظروف تماثل ظروفى ؟ ولكن ما قاعدة فعلى هذا ؟ هذه القاعدة هى : بها
لنفسى ولراحتى اترك الحياة . ولكن هذه القاعدة لا يمكن ان تصبح قانونا ، فهى
لا تحمل ضرورة ما لانها متناقضة مع ذاتها ، وثان صاحبها يقول يجب على نفسه
نفسى بها للنفسى .

٢ - انسان يستدين وهو يعلم مسبقا انه عاجز عن الدفع ، هل يمكن ان يكون
هذا العمل فاضلا ؟ نبحث هنا عن قاعدة الفعل ونحاول تحويلها الى قانون
القاعدة هنا هى : عد بشرط الا تفى بوعدك . هذه القاعدة تتناقض مع صفة
القانون الاخلاقى لانها امر شرطى وليس مطلقا ، كما ان هذه الصيغة تجعل القانون
بدون اى معنى لانها تجرد الوعد من معناه .

٣ - شخص لديه مواهب عقلية ومع ذلك فهو يرجع معيشته للهو واللذة
فهل يمكن ان يجعل من قاعدة فعله قانونا ؟ بالتأكيد لا . لان الانسان

كائن عاقل ودانه يقول : يجب على انا الكائن العاقل الا اكثرت بمغلى . وان اسير وراء الذات .

١ - انسان راي ان يعيش لنفسه وان يهمل الآخرين دون ان يتعرض ليهيم لا بخير ولا بسوء . قاعدة الفعل هنا هي : يجب على الغير الا يهينونا وعليهم ان يهملوا هالحننا . ولكن مثل هذا السجع لا يمكن ان يكون مجتمعا بمسنى الكلمة لان السجع يقوم على التعاون المتبادل .

والقانون الاخلاقي يتصف بانه كلى وضرورى . ويظهر ذلك من صيغة الثلاث وهي :

١ - الصيغة الصورية البهجة .

ب - صيغة الغاية .

ج - صيغة الحرية .

١ - الصيغة الصورية البهجة :

وقد جاء نص هذه الصيغة فى كتاب - الاسس الميتافيزيقية للاخلاق - كما يلى :

° افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا دليا °

كما وردت فى نفس الموضع ايضا هكذا :

° افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة °

وكلمة الطبيب هنا لا تعنى ان نأخذ بخلط بين قوانين الاخلاق وبين قوانين الطبيعة التى تتصف بالحمية بل انه يقصد فقط الطبيعة الانسانية اى جميع الناس الذين يخضعون لتشريع واحد . ولكن القانون الاخلاقى يتصف مع ذلك بالكلية والضرورة وهذه هى الصفات الهامة للقانون الكس ووجودها فى القانون الاخلاقى ربما يفقده جانب الروح " اذ ان "روح القانون الاخلاقى " هى التى تضمن " الحرية للفعل " .

يخاف الى ما تقدم ان الامثلة التي جاء بها كانت لشرح هذه الصيغة
ومعالجتها لهذه الامثلة بالطريقة المنطقية الصرفة التي تعتمد على عدم التناقض
وما افترض الصفة الاخلاقية في المثال الاول كانت القاعدة الاخلاقية تقول:

”حما من نفسى وفى حياتى اقرانها حياتى حيث انى اطلت فى امد هـ
توقعت مضايقة اثر ما اتال من رضى “ ويظهر لنا من هذه الصياغة ان القاعدة
متناقضة مع ذاتها “ يعقب لنا على ذلك بان الانسان باعتباره كائنا اخلاقيـ
ا ينهضى ان يكون متناقضا “ غير ان هذا المعيار الشطرنجى الصرف ليس كافيا لمضى
مجان العمل الاخلاقى “

ونجد أيضا ان القاعدة في هذا المثال تقوم على اساس حسي منفى صرف لانها يمكن ان ترد في النهاية الى هذا التساؤل البسيط : انا نتمر وانا احب الحياة ؟ وحب الحياة هنا يتضمن مظاهر الحياة السادية المختلفة ، وهو ما لا ينهض ان يكون اساسا للاخلاق .

غير ان مدعى هذه الاعتراضات اننا يمكن في ان القانون الاخلاقي يضعنا امام "ضرورة" اذا خرجنا عليها خرجنا على الانسانية بجمعها وليس الامر هنا متصلا بالخضوع للمنطق . وايضا لا يتصل الامر هنا بالخضوع لمنفعة الحسيمة . بالقاعدة التي تقول اعمل بحيث نحيا " انما تشير الى ما للحياة من قيمة في ذاتها وهي قيمة مطلقة لا يمكن ان تكون موضع سؤال ولا يمكن ان تكون منفعة حسيمة وحسب .

وفيما يختص بالسؤال الثاني وقاعدته " عد بحيث لا تنفي بالوعد " نقول انه هو الاخر يتعدى معيارا لمنفعة ومعتبار النتائج . فالوعد قيمة مطلقة وربما كان مسن الافضل ان نترك الحياة على الا تنفي بالوعد . ولم يكن هذا كانه من هذه الامثلة ان يبرهن ويثبت بل كان هدفه ان يضعنا امام امر مطلق نالحياة امر مطلق والوعد امر مطلق والهدف اولا واخيرا هو الا نتهاون .

ب - صيغة الغاية :

كانت الصيغة الصورية البهتة هي الصيغة الاساسية التي توضح ماهيمنة الواجب . واذا كان الفعل الاخلاقي تحضه الضرورة من حيث هو صادر عن العقل البشري فانه ايضا يفرض احترام الانسان للقانون . واحترام الانسان للقانون نابع من تصور له على عكس القانون الطبيعي الذي يفرض على الاشياء دون ان تتصوره . ولذا فانه اذا كانت العلاقة التي يقرها القانون الطبيعي علاقة عليية او سببية . فحان العلاقة التي تفترض في القانون الاخلاقي هي الغائية . ففدور الفعل الاخلاقي

يعنى أننا نحترم القانون كما يعنى ان القانون هو غاية الفعل .
 "أفعل بحيث يصبح احترام القانون غاية فعلك "

ولكن إذا كان الامر كذلك ، أفلا يظهر الفعل الاخلاقى وكأنه مشروط ؟ هـذا
 انقراض لا أساس له . فالقانون الاخلاقى ليس غرضاً يخدم اى منفعة شخصية كما ان
 الصيغة التى تحتم احترام القانون تؤدى الى اعتباره غاية الفعل والغاية هنا
 لا تفترض شرطاً ما .

الفعل الاخلاقى هو القانون . والقانون فى صورته الخالصة يظهر قسوة
 العقل على اصدار الاوامر . وإذا لم يكن الانسان هو والقانون شيئاً واحداً فأنه
 يعمل على الاقل هذا القانون فى نفسه ، وهو قادر على تصوره ، وهو قادر بمقلده
 ايضاً على احترام هذا القانون . وإذا كان القانون جديراً بالاحترام فالانسان غاية
 تحترم لذاتها ، ان كانت الصيغة الثانية للقانون هى : " أفعل بحيث تامل الانسان
 فى نفسك وفى غورك كغاية دائماً لا كوسيلة ابداً " .

وهذه الصيغة تعنى ان فى طبيعة المقل الانسانى الا يفعل الا اذا تصور
 قاعدة فعله واحترامها وهى تعنى ايضاً ان الانسان غاية الفعل من حيث انه عقل
 وارادة معا .

وهكذا يتبين لنا ان صيغة الغاية مستمدة من الصيغة الصورية . فالانسان
 لا يخضع للقوانين كما تخضع ظواهر الطبيعة فحسب ، بل انه يحترم القوانين ايضاً
 ويحترم كل من يحمل هذه القوانين . وقد رأينا فى مثال الانسان الذى يكره نفسه
 الانتحار انه يستخدم نفسه كوسيلة للحصول على لذات حسية ومنافع مادية ولا ينظر

البيها كفاية اى كشي له قبة مطلقة . وفى مثال الانسان الذى يستدين ولا يقس
بوعده فى الرد نجد معاملة الغير كوسيلة ايضا لا كفاية .

ج - صيغة الحرية

هذه الصيغة تسمى صيغة مصدر الواجب وقد راينا ان الانسان عقل واردة .
والارادة ليست الا عقلا عليا او ان اله قل فى صيغته الامرة ارادة والانسان فسى
احترامه لاوامر العقل ارادة . وهواذن يصدر القانون ويخضع له فى نفس الوقت ،
ومن هنا جاءت الصيغة الجديدة :

"افضل على ان تراعى فى فعلك انه خاضع للقانون ومصدره فى الوقت ذاته "

وحيث ان هذه الصيغة تنطبق على جميع الناس ، وحيث ان الواجب يقتضى
ان نعتبر الناس غايات دائما لا وسائل ابدا ، فانه ينتج عن هذا ارتباط بين الناس
فى الصفة الاخلاقية واتحاد بينهم ، فكلهم خاضعون لقوانين هم مصدرها ، وعلى
هذا يمكننا ان نتصور مجمعا الكائنات المماثلة او نتصور كما يقول كانط ملكسمة
للغايات . ولا يمكن ان نقارن هذا المجمع او تلك الملكة بالمجمعات الانسانية
المعروفة حتى ولو بافضلها او ارقاها ، بل ان تلك المجمعات هى التى تحاول
ان تقترب من ملكة الغايات هذه وان تقلدها او تحاكيها دون ان تصل ابدا الى
مستواها . ومن الممكن ان نعبر عن الصيغة الثالثة هذه بطريقة اخرى فنقول :

"افعل بحيث تعتبر الغير مثلك كاعضاء فى ملكة روحية هى ملكة الغايات "

ونلاحظ انه لا تناقض بين الطرفين في التعبير عن الصيغة الثالثة للقانون
الاخلاقي ، بل انهما متكاملتان وذلك لان ملكة الغايات يكون فيها الانسان عضوا
في مجتمعه هو رئيسه ، وهو عضو من حيث انه خاضع للقانون ، ورئيس من حيث انسه
صدر القانون .

والصيغة الثالثة للقانون الاخلاقي يحميها كائنا ايضا صيغة الاستقلال ،
ويعني بها ان الانسان قانون نفسه ، هو يتأهل بصيغته الاخلاقية هذه على
اعتبار انها تضع فلسفته في مركز متاز بين الفلسفات الاخلاقية الاخرى . فهذه
الصيغة تعتبر الانسان مصدر انثائون ومصدره وهي تجعل فلسفة الواجب الوحيدة
بين فلسفات الاخلاق التي تضمن للانسان استقلالا تاما . ذلك ان فلسفات
الاخلاق السابقة على كائنا كانت تربط العمل الاخلاقي بنسقة يؤدي اليها الفعل
او لذة او سعادة يرجوها صاحبه وعندئذ كانت تنعدم قيمة الفعلا لانه ينفذ امرا
فرضيا مشروطا لا امرا مطلعا . كما كانت بعض فلسفات الاخلاق تتصور الفهم
الاخلاقي خاضعا لقانون مفروض على الانسان من الخارج كان يكون صدره المجتمع
او الله تعالى او اى سلطة اخرى اعلى من الانجاء . وهذا ايضا كانت تنعدم قيمة
الفعل الاخلاقي لانه مشروط بامر خارجي ، ولان القيام به هو بمثابة طسافة
فحسب لاوامر خارجة عن الانسان ، ولا ينبغي ان نفهم من هذا ان كائنا يرفض
ارتباط الافعال الاخلاقية بالمعائد او بالله تعالى ، بل انه يهدف اولا الى وضع
الفعل الاخلاقي على اساس ثابت كما يهدف الى تأكيد استقلال الانسان وحرية
غير ان استقلال الانسان وحيته غير ان استقلال الانسان وحرية يثيران بمسار

المشكلات النظرية فوق اشار اليها كانط في نهاية للفصل الثاني وبداية الفصل الثالث من كتاب "اسس ميتافيزيقا الاخلاق" • وتلخص هذه المشكلات في التساؤل التالي :

كيف يكون الانسان حرا وهو جزء من الطبيعة ؟

نحن نعلم ان كانط منذ بداية حياته كان يتيق في العلم الطبيعي القانوني الذي يخضع جميع ظواهر العالم للضرورة والجبرية كما كان يؤمن بقدرية الواجب وكان يحترم العقيدة • فكيف يمكن للانسان ان يمارس الواجب بحرية وهو خاضع للجبرية ؟ وسبارة اخرى اذا كان السلوك الانساني يصدر عن جسم الانسان واعضاءه والجسم خاضع لقوانين الطبيعة • وحركات الجسم هي ردود افعال لحركات الاجسام الاخرى في العالم الطبيعي فكيف يمكن القول بوجود افعال ارادية مستقلة بحرية ؟ يعترف كانط بهذه الصعوبات • وهو لا ينكر الجبرية الطبيعية كما انه لا يتنكر للجبرية الانسانية • فالانسان من حيث هو كائن محسوس بالطبيعة ومن حيث هو كائن اخلاقي حرة • وهو من الناحية الاولى ظاهرة او مجموعة من ظواهر الطبيعة ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته لهذا يمكن القول بان الانسان مجموعة ظواهر خاضعة فيما بينها لجبرية الطبيعة وهذه الجبرية ليست سوى مظهر سطحي للحقيقة الانسانية في اعق نواحيها اي لهذا الكائن القائم بذاته والذي هو حر ومستقل عن اعماله ويحتق الثواب او العقاب •

• المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية •

يبدو من العرض السابق ان كانط يقرر وجود انفصال بين العقل العملى من ناحية والتجربة الانسانية من ناحية اخرى • ولكن ، اذا صح هذا ، فما هى القبسة العملية لتلك الاخلاق خصوصا وان الهدف الاساسى لمبادئ الاخلاق هو ان تكون عملية ؟

فى الحقيقة ان فهم فلسفة كانط على انها فصل تام بين العقل العملى والتجربة الاخلاقية انها هو فهم خاطئ • ذلك ان عجز الانسان عن تحقيق ملكة الغايات لا يدل اطلاقا على ان القانون الاخلاقى لا قيمة له ، بل انه يعنى على الاحرى اننا مدعوون للمثابرة والاجتهاد • صحيح ان الصيغة الاخلاقية تدل على تسوية القانون الاخلاقى غير انها تدل فى نفس الوقت على ارادة الانسان ورغبته فى عبور الواقع • ومن هنا فان محاولة كانط فى التشدد فى مجال الاخلاق لم تكن سوى دليل على عدم الرضى بالواقع ودليل ايضا على ارادة حاسة تستهدف التأثير فيه •

هناك افتراض اخر يتصل بالتمازج بين الطبيعة والاخلاق ، يبين الانسان من حيث انه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الانسان من حيث انه كائن اخلاقى حر •

ويتغلب كانط على هذه الصعوبة بان يلجأ الى ما اسماءه سلمات الاخلاق ، واول هذه السلمات سلمة الحرية • فالحرية هى اساس الاخلاق لانه لا معنى للقانون الاخلاقى الا اذا كان الامان حرا ، والحرية هى السلمة الاولى التى تقوم عليها

• الاخلاق

وهكذا نجد ان كانط في معالجه لمشكلة الحرية يلجأ الى السبلات بمقد
ان صادف نجاحا محدودا في عرضه لحل يقوم على التمييز بين الشيء في ذاته
وهو الظاهر

وفي كتابي "الاسس الميتافيزيقية للاخلاق" و"نقد العقل العملي" يختم
كانط دراسة خاصة لمسألة الحرية وايضا لمسئلة الخلود ووجود الله تعالى

ولهما يتصل بالحرية لاحظ كانط انها مسألة ضرورية جعلته يفسح بنظرية
الجبر. وفي هذا يقول: "اضطرت لالغاء العلم في احتفظ بمكان للمقيدة". اما
مسألة الخلود فهي الاخرى ضرورية في الاخلاق ولا يمكن الاستغناء عنها خصوصا
وان الحياة الانسانية الراهنة لا تسمح لامكانية توطيد دعائم الفضيلة او السعادة
وكثافتها متردفتان في كانط وهما الهدى النهائي لاجهاد الانسان وهما
ثابتة ايضا

ولو نظرنا لبعيدة وجود الله تعالى ، فاننا نلاحظ انها مسألة ضرورية وترتبط
بفكرة اجهاد الانسان في مجال الاخلاق. ان هذا الاجهاد يدفعنا الى
التفكير في دائن دامل طيب تكمل فيه الفضائل ويمكنه ان يحقق للانسان المجهود
تلك السعادة التي امرنا اليها. فالحق هو الذي يضمن لنا السعادة وهو غاية
الفعل الاخلاقي اولا واخيرا

(٦) "منها الدين والاخلاق" عند برجسون

بعد أن أخرج "برجسون" كتاب "التطور الخالق" ظن البعض أن فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادئ فلسفته على الحياة الروحية، أي فسي مهدان الاخلاق والدين، ولكنه بعد فترة زمنية طويلة أخرج كتابه "منها الدين والاخلاق" وفيه كشف الفيلسوف عن عمق رغبته الغدّة في تطبيقه لمبادئ فلسفته فسي مهدان الاخلاق والدين.

الاخلاق المطلقة والاخلاق المفتوحة :

يذكر "برجسون" في هذا الكتاب أن ثمة نوعين من الاخلاق : اخلاق مطلقة واخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجاعة وهي ملزمة الاخلاق والابداع وعليها يتوقف مصير الإنسانية، وهذان النوعان من الاخلاق يقابلان اتجاهين متباينين للوحدة الحيوية: وهما : الاتجاه الغريزي وقد أدى إلى ظهور مجتمعات بملقة شبه إلى كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل أو الذكاء وقد أدى إلى ظهور الانسان بما له من مقدرة على استخدام الات غير عضوية.

وتقوم الاخلاق المطلقة في المجتمعات البدائية مقام الغريزة في الحيسوان، وبمثل هذه المجتمعات تقوم على الالتزام، وهو يرجع إلى غريزة اجتماعية وظيفتها المحافظة على التماسك بين افراد المجتمع، وليس من الممكن لهذه المجتمعات ان ترقى إلى مستوى جيب الانسانية ولا يمكن القول بان جيب الانسانية ينشأ عن حسب

الوطن وان الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة، وذلك ان انتقال من الاسرة الى الوطن ومن الوطن الى الانسانية ليس انتقالا تدريجيا بل هو انتقال بين مواسم مختلفة.

ويذهب "برجمون" الى ان تصورنا لنوعين من الاخلاق يرجع الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالاخلاق المغلقة يمتنع الفرد في ظلها للجماعة ويمثل لنفسه المجتمع، اما في ظل الاخلاق المفتوحة فان الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب لنداء الانسانية.

١- الاخلاق المغلقة

ولما كان من الضروري للمجتمع ان يدافع على بقاءه وان يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه، فان الفرد يجد نفسه ازاء ضغط اجتماعي، اذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة. ويتضمن في ذلك مجموعة من الجزاءات المادية والاخلاقية التي تضمن بها تحقيق الالتزام، فتمتثل تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيتكون من ذلك عقل جمعي.

والاخلاق على هذا النحو، هي نظام من المعادلات تقون مهمتها صياغة كسبان المجتمع، فهي اخلاق جمعية تعد رجعة الى حياة الفريضة، وتعد ادنى من مستوى العقل، وتكون مهمة الضيق قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع وهو غير من افراد الجماعة، والضمير شرة من شرات الحياة الجمعية، ووظيفته تنظيم التساير الاجتماعي وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة. ويقوم هذا التنظيم على

اساس ضغط "الانا الاجتماعية" على "الانا الفردية" خضوعا لفرصة الحياة، وصيانة
للتقاليد النافعة للمجتمع، والواجبات هنا لا شخصية اذ ان طاعة الواجب لذاته
والالزام الاجتماعي في المجتمعات المغلقة والذي يتخذ صورة امر مطلق، هي
الصورة الاجتماعية للرابطة الموجودة في عالم النمل او النحل او الخلية العضوية،
ويرى "برجسون" ان الحوب هي اعلى صورة للتآزر الاجتماعي فانها
المحرك الاول لاختيار مدى ولاء الفرد واخلاصه في خدمة جماعته وفي الدفاع عن
مصلحتها ومسالحتها.

وعينها يحقق الفرد سائر الواجبات، والالتزامات التي تفرضها الاخلاق المغلقة
فانه يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية، والاخلاق المغلقة اخلاق
اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهي ذات طبيعة بيولوجية.

بـ الاخلاق المفتوحة

اما الاخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي، اذ انها تصدر عن
نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وتعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة
وتدعونا هذه الاخلاق الى المحبة والتضحية وبذل الذات، والفارق بين الاخلاق
المغلقة والاخلاق المفتوحة فارق في الطبيعة لا في الدرجة، والاخلاق المفتوحة
تنزع لخدمة الانسانية جمعاء، ومثلها الاعلى المحبة والكمال الاخلاقي، وهي تستعين
على تحقيق رسالتها بنشر من الشخصيات المثارة، فالمعاصرة يكونون لانواع جديدة
تخلقها، الوتة الحيوية لتحقيق رسالتها، وهم اكثر البشر احتكاكا بصدر العساة

وينهوج الجدة والجهد الخالق، كعلماء اليونان وانبياء اسرافيل ورسل البوذية
والقدسيين المسيحيين والمصلحين .

والاخلاق المفتوحة تقوم على اكتاف هؤلاء العياصرة وهي اخلاق ديناميكية تعانو
فوق مستوى العقل وتنشئ عن طريق الدفع والجاذبية من الالام ، بينما الاخلاق
المغلقة تنشئ عن طريق الدفع من الخلف . وكذلك فان الاخلاق المفتوحة انما تقوم
على الاستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذي يعجب به الناس ويجعلونه قدوة
لهم يحاكونه ، والبطل من هذه الصفوة المتأخرة التي تحقق للحياة حركتها الصاعدة
وهذه الصفوة تتميز بقدرة خاصة على الاحساس بانفعالات جديدة ، لا عهد للناس
بها من قبل ، و سواء في مجال الفن او في مجال العلم او في اى مجال اخر من
مجالات الحضارة البشرية . وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة وقد يكسبون
صحباً بحركة فكرية خصبة او الهام عقلى متاز ، كما يحدث لكبار المتصوفة والقدسيين
الابطال ، فهو حدس صوفى والهام روحى او ثورة وبائى ويشعول هذا الانفعال
الى تصور عقلى لا يلبث ان يستحيل الى مذهب ، والانفعال هو العنصر الحى الذى
يكمن وراء الاخلاق الجديدة ، فالاخلاق المسيحية تعمل على توجيه ارادة الناس نحو
المحبة او الانسان وهذا الانفعال هو الذى مهد الجو لانتشار الاخلاق المسيحية
والمسلون والصوفية يصعدون في اعمالهم عن هذا الانفعال الحى ، لان لديهم
شمورا بالانحداد او التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه ، فتفتح نفوسهم
فلا يعمدون يمشرون بضغط المجمع او بتقل المادة واسر الطبيعة ، وهذا الشمور
الذى يستولى عليهم هو مصدر القوة التى تكسبهم من حب الانسانية جمعاء .

ويوجه المولد الذي يطالع اليه نسابة من طريق القرية السعدية حيث
 نفقون تلوجهم خلال ليلها ليلد الودع باسم. يتولى على ذواتهم، وليس
 التصرف بشيء أو لا يفتأ. فمعه كل هو يجرى ذاعدها في يومه
 به ذلك هو ذلك المحتار يجرى في فروع الدخلاء الذين فيه منهم إلى
 اليه نسابة، والدخلاء المتوقعة لا تتشرب من طريق الملائكة الموجودة
 ولا تقوم على مواضع صالحة ملوثة. بل تقوم على الاستمالة القوية وتشر
 بين طريقه الفودج الحمد الذي يتجاول في شوارعهم الفضة الصفرة الكحلة
 في أعمارنا
 وتتوقف الدخلاء المتوقعة على مدى إصرار المادّة النظرية الدخلاء في
 فودج بشي واحد هو البطل أو القديس، وهو من اللوحة الكيرة في فودج
 النكس بيوم وراة المحمّلات المتوقعة نحو أعلام واسعة تتأوز إلى فودج
 المخلقة بأمرها والتأطير رصود هذا إلى صناعية المخلقة
 ولكن فمة صفة بيد الدخلاء المتوقعة والدخلاء المخلقة وتكون تلك
 منوط يوضح إلى شيوخ الكاية الدخلاء، تلك فودج ذات صفة سوية

"نصوص فلسفة الاخلاق"

قد يقول بعضهم : لنسلم معكم باطراد هذه الظاهرة ، وهي ان الفلاسفة سواء اجهلوا الامرام تجاهلوه ام اعترفوا به فانهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك ، بل يحددون صيغها على اثر تقديره ، ويضعون لها أساسا عقلية . وهذه القواعد ، جزء من الحقيقة الاجتماعية التي يمكن النظر اليها على انها حقيقة موضوعية . وقد تطورت حتى الان في كل المجتمعات الانسانية تبعاً لقوانينها الخاصة بها . واذن فمن الممكن ان ندع "المذاهب الاخلاقية النظرية" مكانها للبحث الاجتماعية . وهو الاساس السليم الوحيد لادراك "من اخلاقي عاقل" ، لما يخوف من انهيار الاخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقى من واجبات وعواطف الجدارة او عدم الجدارة) خوفه منى تماما . فمن المنطق ان محتويات الضمير ستظل على حالها ، وستتبدل حياتنا دائما على هذه الاخلاق نفسها .

ربما كان ذلك صحيحا . ولكن ها هو ذا اعتراض جديد : هل من المستطاع اخلاقا بسلطانها ؟ فالانسان قليل الميل الى قهر نفسه بنفسه . ولا يستطيع الى ان يتبع اسهل السبل دائما . اى انه يميل الى اتباع رغباته واهوائه . وقد يتفق ان تتحد بواعثه الحسية مع ما يملكه عليه ضميره ، ولكن العكس اكثر تحدثا . ففي الواقع يكاد يجب السر دائما ما يفرضه بالخروج على القاعدة الاخلاقية . واذ لم يقع الانسان في الخطأ ، في اكثر الاحيان ، فذلك راجع الى وجود مجموعة تامة من اساليب القمع الخلقية والاجتماعية التي تروقه عند حده . واكثر هذه الاساليب

تأثيرا هو ما يتصف به الواجب من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها . فاذا اقتنع المرء بأن ما يقدم عليه من عمل هو شر في جوهره و "شر في ذاته" بصرف النظر عن نتائجه وشر بالمعنى الطبيعي والديني كان أكثر قدرة على اجتنابه مما لسمو كانت تنقصه هذه العقيدة . فاذا علم ان الاخلاق لا تقوم على اساس عقلى وان النفور او حكم الادانة الذى تأثيره بعض الافعال يمكن تفسيره بالرجوع الى اسباب تاريخية او "سيكولوجية" (نفسية) - ونقول باختصار : انه اذا علم ان الاخلاق نسبة اقليل في هذا تجريد للاخلاق من نفوذها ومن سلطانها في الوقت نفسه ؟ فاذا كانت الاخلاق نسبة لم تعد معصومة من الخطا . فهي شبيهة بقافر يمكن ان تتألف احكامه وان تنقض . واذا استمر امره في الخضوع لهذه الاخلال وعلى الرغم من ذلك شعر بأنه غر على حد تعبير "رينان" . واذا عالج البحث النظرى الاخلاق باعتبار انها احدى مظاهر "الطبيعة" وانها تتطور طبقا لقوانين اتجه اولا الى اضعافها ثم الى تقييدها . واذا قلنا بان الاخلاق نسبة كان معنى ذلك تماما اننا نذكر بوجودها على اعتبار ما . فاما ان يكون الامر الذى يمليه الواجب مطلقا . واما لا وجود لامر اخلاقى . وهذا يبرهن هذا البحث النظرى بنفسه على انه بحث فاسد ، اد هل يستطيع المرء ان يتصور مجعما انسانيا لا اخلاق له ؟

(ونجيب فنقول) اولا : ان هذه الحجة لا تعدم ان تكون شديدة الوقع في النفس ، لانها تقوم على اساس الاهتمام بسلامة المجمع ، وهذا الاهتمام قسوى جدا ، ولذا فسيرى معظم الناس ان هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة . ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة . وهذا الى اننا اذا توخينا الدقة نفسى

التصوير قلنا انها ليست بحجة ، اذ يقتصر صاحبها ، في نقده ، لاحدى طرق البحث
 في المسائل الاخلاقية ، على بيان النتائج السيئة التى قد تترتب على استخدام هذه
 الطريقة من وجهة النظر العملية . ولكن ليس لهذا النحو المتبع في نقد طسرق
 البحث النظرى تأثير دائم ، وهو لا يساوى برهاننا مباشرا على فساد هذه الطريقة ،
 ذلك لانه يبقى على الناقد بعد ذلك ان يبين ان الطريقة التى يهاجمها ، على
 هذا النحو ، لا تصلح في الدراسات التى نحن بصددها ، وانها لا تستطيع ،
 تبعا لذلك ، ان تنفض بنا الى الكشف عن الحقيقة وان النتائج التى ادت اليها
 حتى الان نتائج خاطئة . ولو وجب ان ، بحسب العلماء ، حسابا لمثل هذا النوع من
 الاعتراضات لظل عدد كبير من العلوم في خطواته الاولى حتى يصير هذا ، وليس
 ثمة طريقة عامة الا عدها الناصر ، لفترة معينة من الزمن ، طريقة خطوة على السراى
 العام ، او عدها منافية للدين وما رقت عليه وهذا هو ادعى الامرين . فان اول ،
 رجل فطن الى القول بان القمر حجر ضخم ، واراد ان يدرسه كجسم معدنى ، فكاد
 يدفع حياته ثنا لهذه الجراءة . ومن الجراءة ايضا ان يوجه الانسان اسئلة السى
 الطبيعة بان يجرى عليها تجاربه . واكثر من ذلك جراءة ان يقوم بتفريغ الجشت
 الانسانية . ومن الجراءة التى لا تغتفر ان يطبق النقد اللغوى والتاريخى على
 النصوص المقدسة في التوراه والانجيل . فهل لنا ان نعجب اذا احتج الناصر على
 نحو اشد غفا عندما يحاول النهج العلمى ان ينفذ الى الامور الخلقية ، وان
 يعالجها بنفس النهج الموضوعى الصارم الذى تعالج به بقية الظواهر الطبيعية .
 ثانيا - ينحصر هذا الاعتراض في المضادة بان الواجب الاخلاقى لا يمكن

التعرض له بالنقد ، وأنه يتصف بالقداسة ، فلما كان نوعا من الوحي الطبيعي (ويقول كائنط أنه وحي عقلى) تتطلب احتراماً مطلقاً . وهكذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تصنيف تاريخى أو انشائى (ونقول) لا شك فى ان الواجب يستد
لضيق الفرد على هذا النحو . وقد وصفه كائنط " وصفاً دقيقاً تاماً " . ولكننا نستطيع ان نقبل وصفه دون ان نرنضى تأويله . وليس من المستحيل ان نفسر الصفات التى ينطوى عليها الواجب الاخلاقى فى نظر ضمير الفرد ، دون ان نسلم بكل ما تحتوى عليه " ميتافيزيقا الاخلاق " و " نقد العقل العملى " من الكلام على : الواجب النهائى والقانون الذى يفرض نفسه باعتبار صورته فقط ، لا باعتبار مادته ، واستقلال الارادة ، والسببية الهندية على الحرية ، والطابع العقلى ، ومملكة الغايات ، وبداىء العقل العملى وهلم جرا . وتزعم المذاهب الاخلاقية التجريبية والنفعية انها تستطيع ان قيام بهذا العمل . وهذا على العموم هو شأن جميع المذاهب الاخلاقية التى لا تعتمد على الحدس ، والتى تشمل شيئاً فشيئاً الى اتخاذ صورة علمية ، فى حين ان المذاهب التى تعتمد على الحدس كمنزهد كائنط نفسه ، تتجدد من باب اولى نحو الصور الدنيئة

ثلاثاً : يتضمن هذا الاعتراف بهذا غير بدىيى ، ولم يقم عليه برهان . فهو يسلم بان اوامر الضمير تهدو للانسان فى صورة الواجبات لانه يتصور انها مطلقة . وما كان له ان يطبع هذه الاوامر لو لم ترجع بحسب اصلها ، الى صدر خفى على ، فالواجب يفهمه ، او يشعره فى الاقل ، انه يساهم فى حقيقة متميزة عن الطبيعة التى يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته ، من حيث هو كائن حسى ، ومن هنا استحالة عليه ان يتخلص من الواجب الذى ليس شئ وجه شبه بينه وبين البواعث الاخرى التى

تدفعه الى السلوك ، مهما كان مدشان هذه الهواث . فالواجب بغير نفسه ، لانه من نوع اخره لكن ربما كان الامر على خلاف ذلك . بمعنى اننا لا نتصور الواجب على انه امر مطلق الا لانه يبدو لنا واجبا قاهرا . وذلك هي الطريقة الطبيعية (التي كان ينبغي اتباعها) حتى نفهم بها لانفسنا صفات الواجب . ونسأل ان المعاني الكلية العامة للاجناس والانواع لما تجسدت في الفاظ اللغة اصبحت "مثلا" ونشأ منها العالم العقلي في الفلسفة النظرية القديمة ومن ثم ياد انها تفسر الاشياء والكائنات التي تقع تحت الشجرة ، وذلك الامر في البحث النظري في الاخلاق لدى المحدثين ، لان الاوامر الاخلاقية لما كانت توجد في ضمائر الافراد على هيئة واجبات مطلقة عامة ، ادى ذلك بالضرورة تنزيها الى الايمان بان الواجب يرجع بحسب اصله الى عالم اسنى من عالم الحس ، حتى لا نقول انه يرجع الى اصل الهى ، وقد استخدم هذا الاصل بدوره في تفسير وجود هذه الواجبات في ضمير الفرد . وهكذا فان الصيغة المجردة التي صيغت فيها المشكلة بدت انها تفسر لها ، كما يحدث ذلك كثيرا في بحوث ما وراء الطبيعة .

واذا فحصنا الافعال التي يعتقد الناس ، في الواقع ، ان من جسيم القيام بها او عدم القيام بها ، واستخدمنا اساليب طريقة المقارنة التي يجب استخدامها عندما يكون الاوصاف الطواهر الاجتماعية (نقول اذا فعلنا ذلك) ، بدلا من البحث النظري الجدلي في معاني الواجب والقانون الاخلاقي والخير الطبيعي والخير الخلقى واستقلال الارادة . وجدنا ان النتيجة الاثية تميل الى فرض نفسها علينا وهي : ان الاوامر والنواحي التي تلبيها الاخلاق اليوم باسم الواجب كانت

تلقى في عصور سابقة باسم شيء آخر: فاحيانا كانت هذه الاوامر والنواحي نتيجة لعقائد اندثرت، في حين ان الاعمال الاخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها. واحيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها. وهذا التفسير الاخير الذي كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون انه صادق في جميع الحالات ليس صادقا الا في بعض الحالات فقط. فكل شيء محرم لانه يفضي الى نوع من الدنس "تابو" ويمكن ان يظل شرا من الوجهة الاخلاقية تبعه ان كان محرما من الوجهة الدينية، ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذي نشعر به لدى قتل الانسان لاحسنا، على غرار الرجل الهندي، بفقر صنوف الندم لو اكلنا او لسنا فقط طعاما حيوانيا، ولكن احسنا، في هذا الحال، شيئا شامسا باحساسنا في حالة الاشتراك في جريمة قتل. نندي جميع السموم، وفي جميع مراتب الحضارة نجد دائما عددا من الاوامر والنواحي التي لا يستطيع الفسرد انتبهات حرمتها دون ان يصبح قرينة لاقصى انواع الندم، بل قد يكون هذا الندم قاتلا في بعض الاحيان. ولكن الاعتراض يسقط حينئذ. فاذا كان الامر الاخلاقي لا يدين بنفوده لاقتناع نظري، او لمذهب فكري، فمن الممكن ان يعتمد على قرينة الخاصة، وان يستمر مدة طويلة في الاقل، مهما يكن من امر الناهي التي يستخدمها العلم في دراسة الاخلاق. والشان في ذلك شان علم الادمان الذي يؤد حتى الان - فيما يبدو - الى تفسير ملموس في العقائد الدينية. ولما لم يكن الطابع الالزامي للاخلاق المشبعة في الوقت الحاضر وليد التفكير فان الوهن لا تطوق اليه بسبب هذا التفكير نفسه. ونقول باختصار بان الفلاسفة ان كانوا

واذن فالخطر الذي ثارت له النفوس ليس الا خطيرا وهيبا ، ولا تتوقف جميع
 الاشياء التي يجب القيام بها او عدم القيام بها على النظرية الاخلاقية التي قد
 يفكر بها البعض ، كذلك لا تتوقف عليها علاقتنا باقاربنا ومواطنينا
 والاجانب ، وواجباتنا وحقوقنا في مسائل الملكية والاخلاق الجنسية وعلم جسورا
 فواجباتنا محددة سلفا ، والضغط الاجتماعي يفرضها على كل امرئ منا ، وقد
 يستطيع الانسان ، في بعض الحالات ، ان يقاوم هذا الضغط ، وان يملك مسلكا
 مخالفا لما يتطلبه منه ، لكنه لا يستطيع تجاهله ، ولا يستطيع بحال ما ان يتخلص
 منه . واذا لم نتحدث عن العقوبات الايجابية التي توقع في الجرائم والاحكام
 هذه ، فان قانون العقوبات ، فان الضغط الاجتماعي يدل على وجوده ،
 العقوبات "الشائعة" وقد كان "دوركايم" حقا عندما اطلق عليها هذا الاسم .
 كذلك يدل هذا الضغط على نفسه يلوم الانسان لنفسه . وليس لدينا وسيلة اخرى
 للخلاص من هذا الدوم الا بالتكدي الاخلاقي الذي يدور في نظرنا اموا انواع
 الانحلال . وليس هناك ما هو اشد تمنا من الضمير الخلقى العادى السدى
 يتسك بالعرف . فكل فعل لا يبيحه الضمير الخلقى ، اما صراحة واما ضنا (لانه

كثيرا ما يمسح بحسب الواقع في امور يبدو انه يحظرها من جهة المبدأ) يصبح موضعاً لحكم صارم • وتؤدي هذه الصرامة بوجه عام الى فرض الطاعة وتكفل احترام القاعدة • ولو بحسب الظاهر في الاقل • تنتقل هذه القاعدة من جيل الى اخره ويحتفظ الناس بها بروح التقليد ، وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع •

وفي الواقع يبدو ان احد الشروط الرئيسية في وجود مجتمع من المجتمعات هو ان يوجد تشابه اخلاقي كاف بين اعضاء هذا المجتمع • ومن الضروري ان يشعر هؤلاء بنفس النور تجاه افعال خاصة ، وبفس الاحترام تجاه افعال وافكار خاصة اخرى • وان يشعروا بنفس الواجب الذي يدعوهم الى اتخاذ مسلك معين في ظروف معينة • وهذه هنا احدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الاخلاقية التي نقول : ارغب في هذا الشيء ، ولا ترغب في هذا الشيء • والضبط الخلق العام وهو المعين الذي تستقي منه ضامم الافراد • فهو يمد لها بوجودها ، وهي تمد بوجوده في الوقت نفسه • واذن فجميع الضامم تقوم برود فعل ضد ما يندرج باضعاف هذا الضامم العام ، ويحتمل وجود المجتمع مهددا بالخطر على هذا النحو • واتد كان رد الفعل عنيفا جدا في الوقت الذي لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن المقائد الدينية • وحينما كان اي عصيان او اي تعديل لضروب السلوك الاجبارية يصب على الجعاعة غضب القوى الخفية وانتقامها • وكان من الممكن ان يقضى خطأ احد افرادها الى هلاك الجميع ، ولو كان خطأ من قبيح قصد • واليوم لا يشعر الناس في حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعي ، ولا يفهمونه على هذا النحو • ففي اكثر الاحيان لا تلزم افعال الفرد احد سواء ، ولا تنتقل مسئولية الجدة او الجريمة التي يقرنها

مخصص الى غيره من الاشخاص . وقد اصبحت فكرتنا عن المسؤولية مختلفة كـ
الاختلاف عما كان في الماضي . لكن متى احس الضمير الخلقى العام انه قد تم نسي
قواعده الجوهرية فان رد الفعل الاجتماعى عنيفا جدا . فالذى يحاول تعديل
فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفى والاجتماعى في الوقت
الحاضر يوشك ان يعد خائنا ومواطنا غير صالح . والذى يفكر في تعديل قانون
الملكية (ولا مندوحة عن تعديله) يعد من انصار العنف ويطلب على نفسه احتقار
"الشرفاء" من الناس وكذلك الامر فيما يتعلق بالاخلاق بين الجنسين وعدد كبير
من المسائل الاخرى التى يشكك في تعديلها . وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالت
ظاهرة عامة حتى يومنا هذا . ولما نرى حاجة الى الالتجاء الى مثال بعض
المجتمعات كالصين التى حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا في النصوص
القديمة الى درجة ان فكرة التعديل نفسها محظورة . ملقا باعتبار انها منافية
للاخلاق . (الفصينيون يرون) انه ليس من الممكن الا ان ينحصر كل اصلاح فـ
العودة الى النابع الاولى ، اى الى لوفثيوس ومنث سيوس . وليس هما الا مفسرا
ايضا للقديما . وليس الضمير الخلقى العام في المجتمعات الاوروبية مثل محافظته
من ذلك . ولكن التغيرات التى تطرأ على مجتمعات الظواهر الاخرى ، وبخاصة
في الظروف الاقتصادية وفي العلوم ، تؤدي بالضرورة الى رد فعل يظهر اثره في
القانون والعقائد ، واخيرا في السلوك الاخلاقى . ومع ذلك نرى في هذه
المجتمعات نفسها ان التغيرات التى تطرأ على الافكار والمعتقدات الخلقية
في اثناء حياة جيل واحد قليلة الاهمية بالضرورة .

ولما كانت الاخلاق ترتبط في نظر كل هيبو فردى بشعور داخلية قوى بالحرية
اعتقد الانسان طوعا ان الحرية الفردية في التصرف كثيرا ما تظهر في الامور
الاخلاقية الا يتوقف على ، في كل لحظة وفي الف حالة وحالة ، ان اطيع القاعدة
الخلقية او اصاعها من الاكيد ان لنا حق الاختيار ، ولكن ليست لنا حرية التصرف ،
فانما نستطيع اختيار احد امرين ، كان نريد الامانة او نحفظ بها ، وكان نقول
الحقيقة او نكذب ، وكان نضج احدى البيانات او نرفض اتباعها ، لكن ليس نفسى
طاقتنا ان نخرج عن هدين الامرين معا ، اى انلنا لانستطيع ان نملك مسلكا
ثالثا مضافا لهما ، كذلك لا نستطيع ان نتصور او نحقق نونا ايجابيا من المملوك
مخالفا للذى تقرره القواعد الخلقية ، ولا يحدث ذلك في الواقع ابدا ، فـ "فـ"
احترام الانسان قاعدة خلقية ام خرج عليها فان ضميره يظل في نفس الانجاء اذا
شعر بنفس المعواطف واحتفظ بنفس الافكار التى يشعر ويحتفظ بها ، فـ "فـ"
يراعون هذه القاعدة ، فالفعل يظل على حاله دائما ، ولكنه يصحب في احسنه
الحالتين بعلامة ايجابية ، وفي الحالة الثانية بعلامة سلبية ، وفي الجملة ليس من
الممكن ان يتصور المرء فكرة وجود انجاء ثالث .

وحينما تظهر من عصر الى اخر حركة اخلاقية حرة : (كسقراط والمسيح
والاشتراكيين فلا غير من ان تصبح موضعا للاستهجان ، وان تقاوم بفتنار انها
حركة ثورية ، ولا بد من ان يكون الامر على هذا النحو ، لانها تعد خطرا يهدد
الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب ، ومن ثم نفسى خطرة على مجوعة النظم
الاجتماعية السائدة ، اما مجرد الانحراف فكيف ، على نحو ما ، بالقاعدة التى انتهكت

حرمها ، لانها تتوقع مثل هذا الانحراف ، وتعاقب من يقوم به . اما ما يخالف القاعدة فانه نذير بالقضاء عليها ويثير نوعا من القبح عند صرامة . وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة الا نادرا جدا . وفي اكثر الاحيان يجب ان يكون انحلال الحقول والتواجبات التي كان يعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد اخلاقية حقيقية . ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائما على حدة ، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات ، بل يتضمن احيانا الثورات السياسية والاقتصادية والدنية والعقلية . وفي وسط هذه المجموعة الكبيرة من الافعال وردود الافعال المتتابعة يعبر عليها القول متى حدث تغير خاص في لحظة معينة ، واذا ما كان هذا التغير سببا او نتيجة .

فليس من المستحيل اذن ان نشعر الضرر الخلقى بطريقة تخالف الطريقة القديمة التي كانت تتصوره ، وعلى انه اشتراك خفى في فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحس . ويمكننا في لحظة معينة ان نفهم مضمون هذا المثال الاعلى على انه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التي تخضع للظواهر الاجتماعية الاخرى ، وتؤثر فيها بدورها في الوقت نفسه . فاذا علمنا تاريخ شعب معين ، ودياناته وعلومه وفنونه وملاتنه بالشعوب المجاورة له ، وحالته الاقتصادية العامة ، وجدنا ان مجموعة هذه الظواهر تحدد اخلاجه ، وان هذه الاخيرة تترتب عليها . فكل حالة اجتماعية محددة تنام التحديد مجموعة (متعة ان قليلة او كثيرا) من القواعد الاخلاقية المحددة تماما . وهي مجموعة واحدة فقط . وهذا المعنى يختلف الاخلاق الاخرى عن الاخلاق الحديثة والاخلاق الصينية عن مختلف الاخلاق الاربعة .

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات امكننا ان نعد اخلاق مجمع معين في وقت معين ظاهرة قدر لها ان تتطور بسبب تطور مجموعات الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وانها تتطور ولو قليلا في كل عصر . لكن الانسان لا يشعر بها على هذا النحو . بل تفرض نفسها بصفة مطلقة فلا تغتفر عيبا او عدم اتراك . اصف السى هذا انها لا تبيح النقد . واذن فسلطانها يظل دائما ثابت الاساس ما دامت حقيقية . لكن قد يتفق ان يتطرق الوهن الى سلطان احد الاوامر الاخلاقية . ففي المجموعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الأوروبية يتردد صدى التفسيرات الاقتصادية الكبرى في الاخلاق ويحدد لها سلفا . مثال ذلك ان الضير المعاصر يهول شيئا فشيئا الى الاعتراف بان النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت . وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد ، تلك الاحتجاجات المعنيفة التي غالبا ما تكون صادقة ، فان هناك فكرة تزداد وضوحا على السدوام ، وهي ان الملكية نظام اجماعى ، وان قوانيننا الخاصة بالميراث التي استنبطت من القانون الرومانى قد اصبحت خيفة . فهل يدل ذلك على عى " آخر سوى ان التحول الاقتصادى في مجتمعنا يتجه في هذه الناحية الى انشاء قانون جديد واخلاق جديدة ؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون : ان المجمع في ضياع ، وهم في سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية . وهم يعلنون ان المذاهب الاجتماعية والاخلاقية التي تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائلة (بالحق الطبيعي) هي المسئولة عن التارئة التي لا غرضها . ولكنهم يخطئون هدفهم ، لان هذه المذاهب تقر ان جميع القوانين نسبية ، ولانها تضع جميع القواعد الاخلاقية موضع النقد الاجتماعى . فكيف يتفق ان يوجد من بين هذه القوانين وهذه

القواعد عدد قليل مزعزع الاركان وعلى شفا الانهيار؟ ولما ذا كان بعضها مهددا
بالخطر وليس بعضها الاخر؟ اليس السبب في ذلك ان الضعف قد تطرق مسن
جانب اخر الى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد ؟

وربما قال بعضهم : لنسلم ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" توجد
وجودا موضوعيا "كالطبيعة المادية" ، لا شهد في الواقع سلطان القواعد الاخلاقية
وانه اذا تززع هذا السلطان في موضع ما فذلك نتيجة "حسية لمجموعة الظروف
الاجتماعية لكن يبقى اعتراضان يجهلان من المسير قبول هذه الفكرة . واحد
هذين الاعتراضين على والاخر نظري "

فاولا يزعم بعضهم انه ليس من المهم ان يكون علم الطبيعة الاجتماعية "او علوم
الطبيعة الاجتماعية بعبارة بعبارة ادق ، في مرحلة نشاته ، وان الفن العقلى
الذي يجب ان يقوم على اساس هذه العلوم اقل تقدما منها . فقواعد السلوك
ليست تلك التي نموزنا الى هذا الحد . ويرشدنا الضيق بقوة قاهرة الى السعي
واجبا ، ويشعرنا الضغط الاجتماعي بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه
القواعد . وهذا السلوك العملي يوجد بقوة الخاصة ، وهو يفرض علينا نفه بنفسه
في انتظار ادخال تعديلات عقلية على السلوك العملي ، وهي تلك التعديلات
التي لا تحدث دون ريب الا في المستقبل البعيد - ان هذه الملاحظة ليست
صادقة الا على وجه العموم . وينبغي لنا ان نتبين الامر . لا ريب في ان هناك
عددا كبيرا من الافعال التي يمارسها الضيق او ينهى عنها دون تردد . فاذا

اعتبرنا هذه الافعال وحدها فلنبدأ الكلام السابق مقنعا . لكن توجد افعال اخرى يقف الضمير امامها حائرا ، وهناك حالات نشعر فيها بان المجمع يضغط علينا ، ومع هذا فاننا نشعر في الوقت نفسه بان لدينا ميلا ، وان هناك اسبابا تدفعنا الى مقاومة هذا الضغط . وتوجد ميول واسباب اخرى توحى اليها بالطاعة . وهل هناك من يجهد هذه المسائل التي يحار امامها الضمير ، والتي يجتاز فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير مباشرة ، والتي يتوقف فيها كل نشاطنا فسي المستقبل على الحل الذي نرتضيه ؟ ان هذه الازمات الاخلاقية التي لا يستطيع تجنبها اى ضمير خلقى مرهف الى حد ما توجد في كل زمان ، ولكن ربما كانت اكثر حدونا واشد خطورا في زمننا منها في اى زمن اخر ، بسبب تقدم روح النقد الذى يطبق على المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، فاذا اردت الخروج من هذه الازمات فاق عون اجده في علمك الذى ما زال يحو ، وفي فتك العقل الفقير التي لم تتعدد معالجه بعد ، وما جدوى الامل في ان السلوك العملى الراهن سوف يعدل يوما ما طبقا للنتائج العلمية ؟ فمن الواجب ان افهم اليوم اذا كان لى ان احاول تعديله حسبما استطيع ام لا ؟

ربما كان التفكير النظرى الاخلاقى القديم ينطوى على بعض نقاط الضعف . ومع هذا فانه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المسائل . وكان يحدد للنشاط الارادى مثلا اعلى للعدل او للمصلحة العامة يتلخص في تحقيق اكبر قسط من السعادة لاجبر عدد من الناس . وكان المرء يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الاعلى . ومن العسر ان ننكر ان هذا الجواب لم يكن واضحا على الدوام وضوحا كافيا ،

وان الخطا ثان يتسرب في اكثر الاحيان الى تطبيقات هذا البعد ، وانه كان ممن
الممكن تفسير هذا المثال الفعلي تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف في الناحية
العملية ، وان كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتاجون به . لكن اليس يوجد اتجاه
ما ، ولو لم يكن ذاتيا افضل من عدم وجود أى اتجاه اصلا ؟ انا نريد ان نكون عدولا
وان نعلم الجانب الذى يوجب علينا العدل اختياره في المشاكل الاجتماعية الكبرى
في عصرنا .

فاذا عرضت علينا فكرة عن العدل فكيف لا نشكك فيها ، ولو كانت غير كافية ؟ ونسئ
كل حال لن نترك هذه الفكرة الا نقول فكرة اخرى اكثر دقة ومداها ، اى اكثر
جمالا ، ولكن لن نطرحها جانبها لنضع مكانها حلوا ، حتى يصبح لنا العلم امل فسي
فكرة جديدة .

(ونقول) : ان الظاهرة التى يشير اليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية ، فاناسا
لا نجد السبيل مبهدا دائما امام سلوكنا . وفي مجتمعاتنا يلقي ضمير كل انسان ، ان
عاجلا وان اجلا ، مشاكل شديدة الخطر ، في اتخاذ قرار حاسم فيها . وما
ابعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التى سبق ان استشهدنا بها ، ووصفناها بحسن
انفسنا . لكنا درسناها طبقا لما تبدو عليه من الوجهة الموضوعية بدلا من ان نغمصها
فحسا ذاتيا ، اى طبقا للصورة التى تتشكل بها في ضمير الفرد ، وقد لونت بالعواطف
التي تثيرها هذه الصورة في ذلك الضمير . ولقد بينا ان الاخلاق تتطور بالضرورة ،
وان طورها ناجم عن السلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الاخرى ، وان هذا

التطور لا يمكن أن يتم دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام ، تلك الضروب التي
تعتبر عن نفسها في مجال المصالح بأنواع من النضال ، (كما تعتبر عن نفسها)
داخل الضيق بالتضارب بين الواجبات ، وفي بعض الأحيان يبدو أنه لا مخرج من
هذا التضارب ، ولو بحسب الظاهر في الأقل ، حينئذ لا يحتطع الانسان أن يناقش
الفكرة العلمية عن الطبيعة " الاجتماعية " بظاهرة تعتبر فيها هذه الفكرة اعترافا
صريحا ، وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة أكثر تعقيدا من ذلك فيما يمر الصعوبة التي نشعر بها عندما نريد
حل هذه الازمات الاخلاقية ، وفيما يتعلق بالعموم الضئيل الذي نجد في تطبيقات
العلم الاجتماعي . ويبدو أن الحيرة التي تقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد
التي نتج عنها حتى القواعد الاخلاقية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نتج عن هذه
الحيرة ، ضرورة من زيادة سرعة التطور الاجتماعي التي تعد من اند الطواغر بروزاني
حضارتنا . ومن الضروري أن يؤدي هذا التطور إلى تطور الاخلاق . وينبغي تطور
الاخلاق بدوره إلى انهيار بعض القواعد الخاصة والتي ظهرت بعض الواجبات الجديدة
وفي الجملة يميل هذا التطور إلى زعزعة أركان هذا الاستقرار الثام الذي يبدو أنه
الطابع الجوهرى في الاوامر الاخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطيء جدا .
ففي المجتمع الاتعاضى او المجتمع الصينى يحدد السلوك ، بصفة عامة حتى في ادق
تفاصيله ، ويكون تحديده عن طريق الاوامر الاخلاقية التي لا يفكر قط احد فى
مناقشتها . ويبدو هذا الامر على نحو شديد الوضوح لدى الصينيين بصفة خاصة .
بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الاخلاق وبين اداب اللياقة ، كما هي الحال

الاوربيين • ولكن الامر على خلاف ذلك بالنسبة اليها • فقد افنا افكار التطهير
الاجماعى ، بل افنا الثورة ، وكنا شهودا فى خلال القرون العاشية على تنسيب
اجماعية واقتصادية غاية فى الاعمية • وانا لنرى اليوم ان العلم يضع النظم
الاساسية فى كل مجيع موضع المناقشة عند ما يبحث فى طريقه تكوينها • وعند ما يدرس
مختلف نماذجها بطريقة المقارنة • فكيف لنا الا نعد فكرة النسبية العامة السس
الاخلاق ؟ وكيف لا يفضى بنا هذا المملك الجديد الى الحيرة اقتر ما كانت
تنفى اليه فيما مضى مطابقة جميع فساير الافراد للتفسير الاخلاقى العام • على نحو
لا يقبل المناقشة •

ولما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجماعية وجدنا اننا نكثر ترددا • بل
وجدنا انفسنا احيانا اشد عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة • ان هذا ما يؤسف
له • ولكن هل يتوقف علينا الا يكون الامر كذلك ؟ فمن ذا الذى يكفل لنا اننا لانلج
قط مشكلة خلقية عملية الا وجدنا حلها فى تناول ايدينا ؟ اننا نرضى انفسنا
قادرين على حلها • ولا نشعر بالضيق عند ما يكذب الواقع هذا الفرض • ومع هذا •
فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بان هذا الفرض حقيقة ابدي • ونحن نشبه المريض
المادى من النار الذى يعتقد انه من الواجب ان يوجد لكل مرض ما يقابله مسن
المعالج • وان على الطبيب ان يحدد المرض • وان يقرر العلاج فيختفى السد •
وشهدا • حقيقة لاتجرى الامور بسثل هذا اليسر فكم من علل يحار فيها الطبيب •
وتتحدى فن العلاج فى الوقت الحاضر كذلك الامر فى الاخلاق • فكلما زادت معرفتنا

بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الاكيد الهداشى ، وزاد عدد المشاكل التى
تتمترض ضميرنا ، تلك المشاكل التى لن نجد لها حلا . وعليها ان نتوقع ذلك الامر ،
طوعا او كرها .

فهبل معنى هذا انه يجب علينا ان نعتزف بالعجز بداة ، والا نهتم بالمشاكل
لعدم وجود حل عقلى فى الوقت الحاضر ، وان نشظر حتى تحين تلك الساعة
الهميدة التى نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل ؟ ليس الامر هكذا البتة ، اذ لا
يدور بخلفنا ان نسلك مسلك المتشككين ، وان نتبع العادة فنقول : " ولم لا ؟ " ان كلا
الامرين سواء . ان هؤلاء الذين يؤمنون بإمكان التقدم فى الامور الاجتماعية ، وان
هذا التقدم يتوقف على العلم ابعده الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع
المواقف الاخرى التى يمتن تخيلها . وليس من الممكن التوفيق بين الثقة فى العقل
وبين الرضا بسلوك تقليدى محتر ، وليس من الممكن ، بصفة خاصة ان ننصح هذه
الثقة بالانتفاء بهذا السلوك دائما . وحيثما فما الذى تلميه هذه الثقة فى الحالات
المشكلة ؟ وانها ننصح باتخاذ الموقف الذى يبدو انه اكثر مطابقة للعقل من غيره
فى الحالة الراهنة لمعلوماتنا . والفن الاخلاقى مضطرا الى ان يحدو حدو فن
العلاج ، فلم يجد الطبيب نفسه امام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا . اما الفسوف
الاعراض ، واما لتضاد العلامات التى يقف بعضها عقبة فى سبيل بعفر ، فهبل يكتفى
الطبيب بان يمتنع امتناعا تاما عن البت فى امر العلاج ؟ انه كثيرا ما يتدخل ، لكنه
يتدخل بحذر ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحدس به ، فاذا لم يهتد السى
العلاج العلى الذى سيحدد العلم ، يوما ما ، حاول فى الاقل ، العلاج السدى

يعد وله اليوم اثر مطابقة للعقل . وسنميل الى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عدد كبيراً من المشاكل التي تمتد في الضيق في الوقت الحاضر - هنا انها حلول تقريبية ، قريبة او بعيدة من الحقيقة ويختلف حظها من اليقين . ومع ذلك فهنسل بحق لنا فيها عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها - ان نهمل هذه الحلول . ان روح العلم "الوضعي" ابعده ما يكون عن هذا المطلب الذي تدبر عنه الصيغة الاتية : "كل شيء او شيء البتة" . لكن هذه الروح قد الفت التقدم البطيء والحلول التي يبتدى اليها المرء على مراحل متتالية ، كما الفت النتائج الجزئية التي تكمل شيئاً فشيئاً . وهي لا تنفر من الحقائق النسبية او المؤقتة . لانها تعلم انها لسن تصل الى شيء اخر .

ويبقى اعتراض غير . هنا ان الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة الى حد كبير او قليل : ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" شبيهة " بالطبيعة المادية " متمزجة ببقا سلطان القواعد الاخلاقية من الوجهة الواقعية . ولكن ما اهمية هذا الاعتراض اذا اختفت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية ؟ انا غريبان ضميرنا الفردي يستمر على وفاق مع الضيق الخلق العام في عصرنا ، وان الضغط الاجتماعي يؤدي الى نفس النتائج التي كان يؤدي اليها من قبل . ولكننا سنعلم اننا نخضع له ان طوعا وان كرها ، كما نخضع للقانون الطبيعي الخاص بالثقل . فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين اخلاص المرء الذي يسيطر على نشاطه لثال اعلى في العدل والخير ؟ ان الاخلاق ستفقد كل شيء حتى اسمها ، لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة ، وكانت جزءاً لا يختلف عن اجزاء الطبيعة الاخرى .

ان هذا الاعتراض يعود الى الظهور دائما . ولقد لقيناه في صور الله ما نكون
اختلافاً فيما بينها . اما ان الواجب يعد في نظر الضمير بطابع مقدراً، وأنه يوجب
عليه لاجتراما دينيا فهذا امر لا يكره احد . ولكن اذا استنبط المرء من ذلك
انه لا يمكن حقيقة الا ان يكون الواجب من اصل اسمى من عالم الحس، وان الاخلاق
تنتهز بنا الى عالم علم علوى فمعنى هذا انه لا يفعل سوى ان يفكر الشئ بنفسه .
(حقاً) قد تكون صفات الواجب، وصفات الضمير الخلقى على وجه العموم، ونتيجة
لمجموعة من الشروط التى تتحقق، على وجه التقريب، فى كل الجماعات الانسانية
المتحضرة الى حد ما . وذلك هو الفرض الذى يقضى العلم الاجتماعى بانه اكثر
الفروض مطابقة للظواهر، وموجب ان نعتقد ان هذا الفرض لا ينطوى بصفة خاصة
على شئ يحدد الشعوب، لان بعض الفلاسفة التجريبية والنفعية قد عضدته منذ
العصر القديم، ويزعمون طويلاً قبل ان تكون هناك فكرة عن انشاء علم الاجتماع .

اما فيما يمس القابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية اخرى
نتصورها او نتخيلها، بحيث يكون العدل وحده سيطراً فيها، وهى الحالة التى
نسبها "مثالا اعلى" . لتلك فى الواقع هى الطريقة التى نعتقد انها افضل الطرق
للشعور بان الاخلاق تنمو بنا عن الواقعية الموضحة . ومع هذا فليس ذلك لمثال
الاعلى، فى حقيقة الامر، الا صورة خيالية الى حد ما نجردها من الحقيقة
الاجتماعية التى نتخيلها فى الماضى البعيد، او المستقبل الذى ليس اقل بعداً .
وقد كان هذا المثال الاعلى فى نظر القدماء العصر الذهبى . اما فى نظم
المحدثين فهو "مدينة الله" او ملكة العدل . ولكل عصر معين من كل حضارة

مثاله الأعلى الذى يميزه عن غيره ، وشأنه فى ذلك تماما شأن فنه ولغته وقانونه
ونظمه ومثاله الدينى الأعلى ، وبالاختصار يعد هذا المثال الأعلى ، على وجوه
الدقة ، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية ، التى يقابل الناس بينها وبينه ، لكن
العناصر الخيالية التى تدخل الى حد كبير فى تكوينه تسمح بشيئيه والتفرقة بينه
وبين الوضع الراهن حتى يتخيله الناس ، أما فى الماضى وأما فى المستقبل .

وفى هذه الحالة الأخيرة يكون المثال الأعلى تلك الصورة التى تتشكل بها
فكرة التقدم الاجتماعى فى نظر هؤلاء الذين لم يكروا بعد لانفسهم فكرة "وضعية"
وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يهيقون صبرا باحتمال الشرور والمخاطر
فى وضعهم الراهن دونوا لانفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة غامضة ولكنهم
تبعث على السلى ، أى (تخيلوا) عالما ينون فيه الناس تدولا خيرا ، وتخضع فيه
ضروب الأثرة ، دون عسر ، للخير العام ، وتخضع فيه النظم الى هذا الخير دون
قهر أو إهلام لأى انسان ، ولكن اذا صعدنا الى ماضى الإنسانية البعيد وجدنا
هذا النوع من صنوف الخيال فيما يخص العالم المادى . فقد طاب لاشنان فى كل
مكان ان يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعد مصدرا لكثير من الامة وأصحابه
ومخاوفه ، وبين طبيعة خيالية رحمة عذبة لا يخشى فيها الجوع أو العطش أو
المرض أو شدة الحرارة أو البرد .

" سوف يجعل الله لباسا والعشب مهدا " .

وما زالت بعض آثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف

الفرد يسأله أيضا • وهي لا تصور لنا جسا انسانيا اكثر مذاجة نحسب • بل جسا
أشد تحررا من الألم والخطيئة •

واليوم قد اقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التي توجد في
الواقع وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعا وأشد جرأة في الوقت نفسه
وهي السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التي يسمح بها •
وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية ، فإذا أصبح المرء أكثر الغا لفكرة
"الطبيعة الأخلاقية" ، ولم يتخيل ظواهرها الا تصور في الوقت نفسه ، قوانين
الاستقرار والتطور التي تخضع لها فانه سيقبل عن المقابلة بين هذه الطبيعة
وبين مثال اعلى يستمد أشد عناصره تحديدا من هذه الطبيعة ، وسيستجبه جهوسه
المقل الانساني نحو معرفة القوانين التي تعد شرطا ضروريا - ان لم تكن دائما
شرطا ذاتيا - في تدخلنا العقلي في مجموعة الظواهر الطبيعية ، وسيعمل الكشف
المنهجي عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد مثل العليا •

وهكذا ننهي الى فكرتين عقلي يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجتماعية ،
وان التسليم بان لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس
مفتاه ، بحال ما ، انها تخضع لنوع من الحيز المحتوم ، او انه يجب علينا الياس من
افتعال اي اصلاح عليها • فعلى عكس ذلك يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطا
في ايمان العلم • ومن ثم فوجودها يجعل التقدم الاجتماعي القائم على التفكير
امرا ملنا ايضا • وفي هذه النقطة ايضا تبدد المقارنة بين "الطبيعة الاجتماعية"
و"الطبيعة المادية" عظيمة الدلالة • ويبدو لي ان ثلثا الطبيعيين لم توجد ولم

تجها اسبابها من اجل سعادة الانسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير . وقد
استطاع الانسان تصغير احدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا ، واذا كان تقدم
العلوم في المستقبل شيلا بتقدمها في القرون الثلاثة الاخيرة جاز لنا ان نعتقد
اهلا واسعة على هذا التقدم وبالمثل عند ما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكن
مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية ، فمن الممكن التفكير في ان تطبيقاتها ستكون شبيهة
جدا هي الاخرى . لكن للأسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا ، لان العلوم
الاجتماعية نفسها مازالت في خطواتها الاولى ، ولاننا لا نكون لانفسنا فكرة واضحة
بما هي ان تكون طلبة تطبيقاتها . وسيكون احد ضروب السلوك او النظم او القوانين
ورشة للخطر اذا كان هذا السلوك او النظام او القانون مناسبا لنتائج الظواهر
التي حدثت على خير وجه . وانا لثري اليوم بسبب الامثلة التي تدل على هذا التقدم
وقد اقلع الناس عن اساليب كانت تعد جيدة فيما مضى ، بل كانت تعد ضرورية مسبقا
انها ضارة ، في الواقع ، لنفس الغاية التي كانت تهدف اليها . وقد بين لنا عام
الاقتصاد السياسي هذه الامثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة ، ود ساعات
العمل في المصانع الى ست عشرة او ثمانى عشر ساعة ، وسرية التحقيق الجنائي وهلم
جرا) . ولما تقدم العلم زاد عدد الفرض التي يمكن الاستعانة فيها عن الاساليب
التقليدية بالاساليب العلمية اكثر اتفاقا مع العقل ، واقل الناس في الاقل ، فاستحسن
التدخل في مجرى الظواهر ، فيما لاراء فاسدة تؤدي الى اسوأ النتائج ، وكما فعل
الطب والجراحة ، قبل مرحلتها العلمية التي لم تكن تبدا الا بالاسس ، وزر اعطس
لا سبيل الى اصلاحها . وبالمثل كم من جهود ضائعة ، وكم من نشاط يهدل في غير

وجهه، وكم من ضروب الألم واليأس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التي مازالت في هذه المرحلة، بسبب سياستنا واقتصادنا السياسي وثريتنا وإخلاقنا، ونحن نلاحظ هذا الأمر وهو أن أخلاقنا تنحصر إلى فقدان طابعها المطلق القبيح لكي تهدر لنا في مظهر الشيء النسبي الذي يخضع للنقد، ومن الواجب أن يكون هذا الأمر الذي يعمد حادثة سعيدة كبرى، سببها في فرحنا بدل أن يكون نذيراً بالخطر، وتلك هي الخطوة الأولى في طريق العلم، وهي طريق طويلة وشاقة، لكنها الطريق الوحيد إلى الخلاص.

لكن ربما قال بعضهم: على فرض أن هذه التنبؤات ستتحقق يوماً ما، فهل تنفي في أرواح الضمير الخلق؟ وهل سيخجل تقدم الفن العلى العقلى محل للخير الذي يصبو إليه؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو أن فكرة الطبيعة الاجتماعية "التبعية" بالطبيعة المادية "تشبه النفس الإنسانية تشويهاً قاسياً، فهي تجسّد الإنسان ما يجعله ثائلاً متأزاً في العالم الذي نعرفه، وما يذلل عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية، أي من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية، ومن القدرة على الموت من أجل فكرة، ومن نسيان نفسه في تضان الإحسان أو في بطولية التضحية، وانت تروننا أن العلم يهتدء إلى استخلاص أفضل جانب من الظروف الاجتماعية التي تحيط به، كما يستطيع في وقتنا الحاضر أن يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية، وستكون حياته أفضل وسيكون أثر سعادته، وهذه نتيجة لا يحق للمرء أن يزدريها، وخاصة إذا لم تجد مناسبات للألم بمعد الخفاء مناسبات أخرى أقدم منها عهداً، ولكن أمن الممّن أن يفتح قلب الإنسان

بهذه النتيجة ، وهو الذى لم يخلق ، على حد تعبير "بامكال" الا لما لانهايسة له (من النتائج) ؟ وهل من الممكن ان يحل هذا المذهب الواقعى الرخيس مكان المذهب المثالى الذى ظل ، حتى الان ، غذاء للحياة الروحية الانسانية ، اما بحسب صورته الدينية ، واما فى صورته المثالية ؟ والذى اوحى اليها بكل ما انتجت من علامات الامور ومنها نفس هذا العلم ، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باحسه للتحرر من قلاسه المذهب المثالى ؟

ان لهذه الاعتبارات العاطفية تأثيرا قويا فى النفس ، اضاف الى هذا انه لا يمكن دحضها نظرا لانها اعتبارات عاطفية ، وان افضل الحجج التى ينصت اليها الانسان من طيب خاطر لا تزعم اركانها الا للحظة عابرة ومن العسير فى هذه المسائل ان يتغلب المرء باسباب منطقية على عقيدة شديدة الضرر فى النفس وعزيزة عليها . لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تأثير الطواهر . ان هذا المزال وهو هل يمكن ان نوفق بين نيل الحياة الانسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية او الاخلاقية ، يشبه سؤالا اوثقها قويا وهو : "امن الممكن ان يكسبون الملحد رجلا عرقا ؟ لقد ذهب بعض الفلاسفة الى الرد بالاجاب ، ولكن لم يكسب جواب الفالسية الكبرى من مما صرهم الا جوابا سلبيا ، لان الصلة بين الحقيقة الدينية والاخلاق كانت وثيقة جدا فى نظرهم . وخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تزج بين هذين الامرين مزجا عديدا . اضاف الى هذا ان تلك الفالسية كانت تنظر بعين السخط الى كل من يخالفها فى الاجابة ، وكانت تشعر باستعدادها لرميها بالفسق ، ولو لم يكن ملحدا . واليوم لا يثير انسان ما هذه المشكلة . وليس

هناك من يفكر اليوم في أن العلاقة بين الإيمان بالمعتقد الدينية وبين القيمة الخلقية لإنسان ما أقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيها ماضى . أما المؤمنون فيكتفون بالقول بأنه ما كان أجدر غير المؤمنين من الشرفاء بأن يكونوا مؤمنين أيضا . فصا السجى فى هذا الانقلاب الكبير ؟ لقد كان من الواجب أن يحلم المرء بعد احسنة المروءة وان يتألم عن تأكيد رأى تكذيبه الامثلة الواضحة التى يراها كل يوم .

وبالمثل ليس هناك أمل كبير فى حل المشكلة التى يثيرها " تطور العلم - الاخلاقية " بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون ان نيل الهبة الانسانية سيمضى بعد هذا التطور وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه . فالذين وحده هو الذى سيمرنا اذا ما كانت المعتقدات او المواقف المنتشرة فى أنحاء العالم لا تعوى علينا بسفر المناثر المتفرقة بحسب الحقيقة ، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض .

وفيما عدا هذا فقبل من الاكيد ان نظيرتنا هذه تتنافى مع كل مذهب شائى . وانها تتألم الاملة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضى الانسانية عن عظام الاسور وجليلها ، وانها تطالب على هذا النحو بتفصيح لن ترضيها الانسانية مطلقا . ان المثالية " مصطلح يستخدمه الفلاسفة فى عدة معانى . ويدهى جدا ان المرء لا يريد استخدام ه هنا لكن يدل بوضوح على العملية العقلية الانسانية التى ترى ان المبادئ اقرب الى الحقيقة من الاحساسات ، وان القوانين اقرب الى الحقيقة من الظواهر ، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة بالمباشرة الحسية عند مقارنتها بخلايا اخرى اسنى مرتبة واكثر نقاء . وانم ما يكون نجردا عن الهوى .

وأذن يجب ألا تكون الالفاظ سببا في خداعنا ، وأن نأخذ حذرنا فلربما لسم
 يكن المدافعون عن المثالية مثاليين حقيقيين دائما ، كما انه ليس من الضروري
 دائما ان يكون ذوو الورع متدينين حقيقه ، وأن يكون " الوطنيون " هم هؤلاء
 الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم . وقد يتفق في الواقع الا يكون
 حماة " المثال الاعلى " الا دعائم للمجتمع على حد تعبير "ابسن " . فالمثال الخلقى
 الاعلى الذى يحتل مكانا رسميا - اذا صح هذا التعبير - في النطاق العام
 للاراء الفلسفية في عصر معين قطعة من مذهبه العقلى والاجتماعى . ومن صالح
 هذا المذهب باسمه ان يحتفظ بهذا المثال الاعلى . وهكذا فمن سخريه الزمن
 انه يتفق في الواقع ان تدافع الصالح المادية الحقيقية عن انقى الخرافات
 المثالية واسماها بحسب الظاهر ، لانها تجد في حماية هذا المذهب نفعا لها ،
 ليس المثاليون الحقيقيون ، في نفس هذه اللحظة ، هم هؤلاء الذين يرفضون
 استخدام الالفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها ، ولا تهدف
 الا الى الاحتفاظ بالامور الاجتماعية على ما هي عليه ؟ وليس اول ذلك رباطها
 ضرورة في موقف المثالى ان يكون مخلصا تماما ، وان يحترم الحقيقة ، راما ، مطلقا
 لا يتميز في الواقع عن احترام الانسان لنفسه ، او عن احترامه للعقل للانسان ؟
 واذا ارتضى الانسان ضمنا هذا الحل الوسط ، بان انتهى الى تأكيد انه ما زال
 يعتقد رايه لا يعتقد بحسب الحقيقة ، فكيف له ان يرفض مثل هذا التسويع من
 التساهل عندما تحفز الى ذلك مصالح ليست اقل العاجا او اقل اهمية ؟ وهكذا
 ينحط المرء ، شيئا فشيئا ، حتى يدافع باسباب مفرضة ، يشعر بها شعورا قويا
 او ضعيفا ، عن مجموعة من الاراء التقليدية التى لا يحتمل التاكيد من انها حقيقية

وليس هناك ما هو اشد ضادة - للمثالية (من هذا المسلك) .

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو اشد مطابقة للمثالية من البحث العلمى - الجدير بهذا الاسم - عن الحقيقة ، ولو كان ذلك فى الصائل الاخلاقية والاجتماعية ، ودون فكره مهينة عن النتائج التى قد نفى اليها الحقائق التى يخشف عنها . واذا لم نتحدث عن الاخلاص للانسانية ذلك الاخلاص الذى يهب الحياة لمجتهود ربما لن يشهد العالم نفسه تطبيقاته العملية - فلربما كان البحث العلمى الذى يوجه بأسره للسعى وراء الحقيقة ، وبصرف النظر عن كل شئ سواها ، اكمل صورة من صور المجتهود غير المغرض ، ان الدفاع عن نظرية مثالية لانها مثالية ، ولانه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة اخلاقية واجتماعية سامية - عزيمة تتحدد على اساس عاطفة طيبة . ولكننا نرى ان هذه العزيمة تعتمد ايضا على اعتبارات نفعية . وربما قامت هذه الاعتبارات على اساس فاسدة ، وان من يدعى ان هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية ؟ ومن الاكيد ان هذه الاعتبارات ليست مثالية . ان خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذى يصير على تمعدها ، ميتافيزيقية او اخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها ، بل هو العالم الذى يدرس الحقيقة الطبيعية او الاخلاقية ، وقد زود بحساس هؤلاء المثاليين فى ايمانهم بالعقل وتمططهم الى الحقيقة .

الفهرس

- الباب الاول : علم الاخلاق الفلسفى ١١
- الباب الثانى : نماذج من التفكير الفلسفى فى الاخلاق ٦٣
- اولا - (١) الاخلاق البوذية ٦٣
- (٢) الفلسفة الاخلاقية ضد الصينيين كونفوشيوس ٢٥
- (٣) الاخلاق ضد الفلاسفة اليونانيين ١١٢
- ثانيا - فى العصر الحديث
- (١) الاخلاق فى مذهب اوجست كونت ١٦٨
- (٢) مذهب المد رسة الفرنسية الاجتماعية ١٧١
- دوركهايم ١٧١
- (٣) منهج البحث العلمى للظواهر الاخلاقية ١٨٤
- (ليفى بروسيل) ١٨٤
- (٤) التفكير الاخلاقى فى عصر العقل ٢٩٤
- (٥) كانط فيلسوف الواجب الاخلاقى ٢٠٠
- (٦) فبها الدين والاخلاق ضد برجسون ٢٦١

